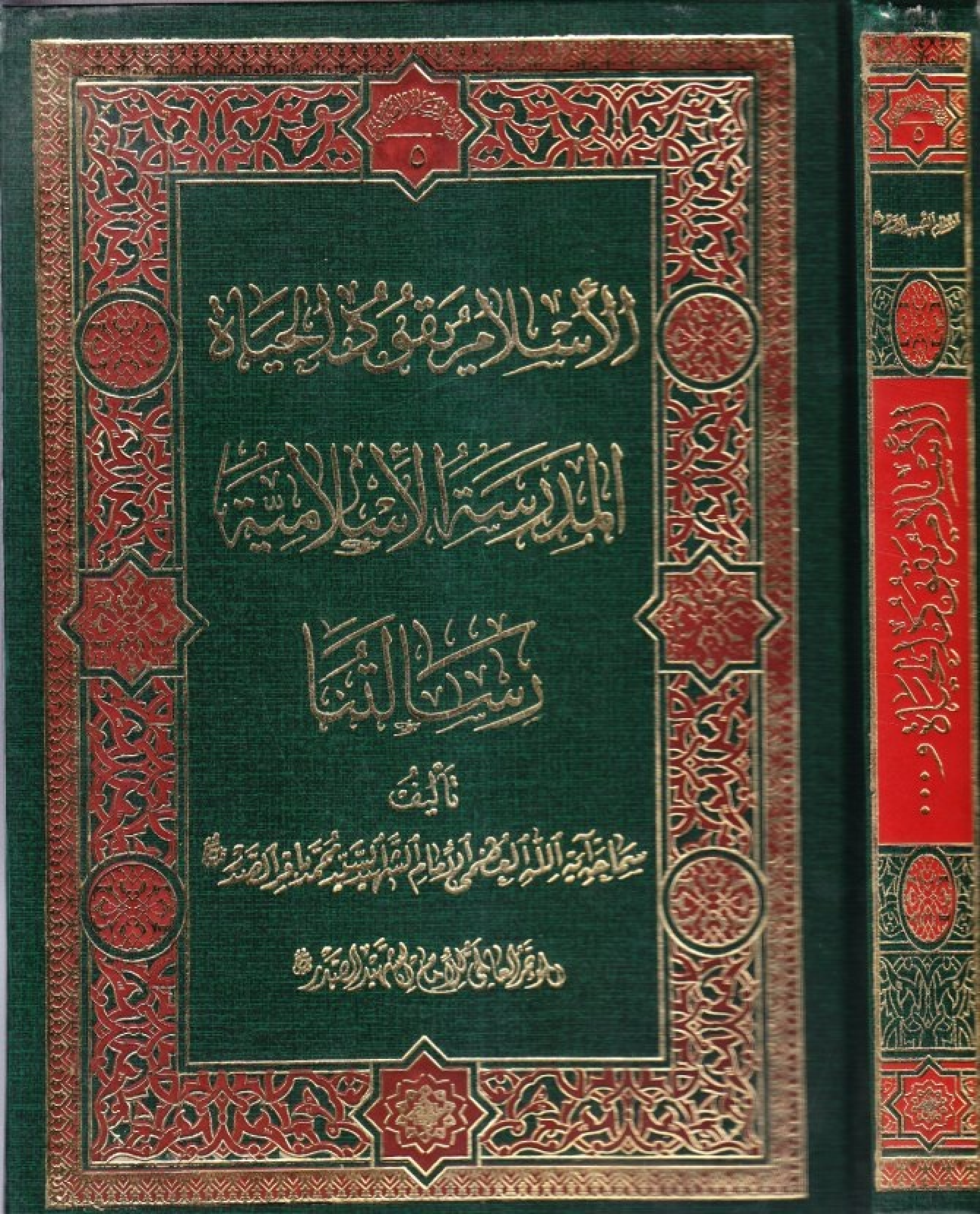

٥
الإسلام يقود الحياة
المدرسة الإسلامية
رسالتنا
تأليف
سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر
المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر

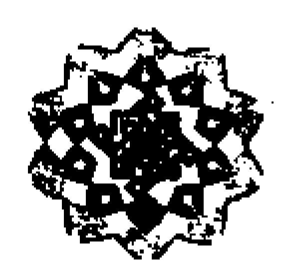


الإسلام

يقود الحياة

المدرسة الإسلامية ، رسالتنا

صدر، محمدباقر، ۱۹۳۱ ـ ۱۹۷۹.
الاسلام یقود الحیاة. المدرسه الاسلامیه. رسالتنا / مولف محمدباقر الصدر؛ اعداد و تحقیق لجنه التحقیق التابعه للموتمر العالمی للامام الشهید الصدر. ـ قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، ۱۴۲۱ ق. = ۱۳۷۹.
۲۲۴، ۱۶، ۴۰ ص.
ISBN 964 - 5860 - 03 - 2
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. اسلام و دولت. ۲. اسلام و اقتصاد. ۳. اسلام و اجتماع. ۴. اسلام ـ تجدید حیات فکری. الف. کنگره بین المللی آیت الله العظمی شهید صدر (قدس سره). گروه تحقیق. ب. عنوان. ج. عنوان: المدرسه الاسلامیه. د. عنوان: رسالتنا.
۵ الف ۴ ص / BP ۲۳۱ ۲۹۷ / ۴۸۳۲
۱۳۷۹
کتابخانه ملی ایران ۱۷۵۶۷ ـ ۷۹ م



اسم الكتاب: .... الإسلام يقود الحياة، المدرسة الإسلامية، رسالتنا
المؤلّف: .... آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر
إعداد و تحقيق: .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر
الناشر: ...... مركز الأبحاث و الدراسات التخصّصية للشهيد الصدر (انتشارات دارالصدر)
الطبعة المحقّقة في المؤتمر: .... الرابعة
المطبعة: .... شريعت ـ قم
تاريخ الطبع: .... ۱۴۲۹ هـ.ق
الكمّيّة: .... ۳۰۰۰ نسخة
رقم الشابك: .... ISBN : 964 - 5860 - 03 - 2





الإسلام يقود الحياة

المدرسة الإسلامية

رسالتنا

تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤتمر:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

منذ منتصف القرن العشرين، وبعد ليل طويل نشر أجنحته السوداء على سماء الأُمة الإسلامية لعدة قرون، فلفّها في ظلام حالك من التخلّف والانحطاط والجمود، بدأت بشائر الحياة الجديدة تلوح في أُفق الأُمّة، وانطلق الكيان الإسلامي العملاق -الذي بات يرزح تحت قيود المستكبرين والظالمين مدى قرون- يستعيد قواه حتى انتصب حيّاً فاعلاً قويّاً شامخاً بانتصار الثورة الإسلاميّة في إيران تحت قيادة الإمام الخميني ﷺ يقضّ مضاجع المستكبرين، ويبدّد أحلام الطامعين والمستعمرين.

ولئن أضحت الأُمّة الإسلاميّة مدينة في حياتها الجديدة على مستوى التطبيق للإمام الخميني ﷺ فهي بدون شك مدينة في حياتها

الجديدة على المستوى الفكري والنظري للإمام الشهيد الصدر ﵀، فقد كان المنظّر الرائد بلا منازع للنهضة الجديدة؛ إذ استطاع من خلال كتاباته وأفكاره التي تميّزت بالجدة والإبداع من جهة، والعمق والشمول من جهة أُخرى، أن يمهّد السبيل للأُمّة ويشقّ لها الطريق نحو نهضة فكرية إسلاميّة شاملة، وسط ركام هائل من التيّارات الفكرية المستوردة التي تنافست في الهيمنة على مصادر القرار الفكري والثقافي في المجتمعات الإسلاميّة، وتزاحمت للسيطرة على عقول مفكّريها وقلوب أبنائها المثقّفين.

لقد استطاع الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﵀ بكفاءةٍ عديمة النظير أن ينازل بفكره الإسلامي البديع عمالقة الحضارة الماديّة الحديثة ونوابغها الفكريّين، وأن يكشف للعقول المتحرّرة عن قيود التبعيّة الفكريّة والتقليد الأعمى، زيف الفكر الإلحادي، وخواء الحضارة الماديّة في أُسسها العقائديّة ودعائمها النظريّة، وأن يثبت فاعليّة الفكر الإسلامي وقدرته العديمة النظير على حلّ مشاكل المجتمع الإنساني المعاصر، والاضطلاع بمهمّة إدارة الحياة الجديدة بما يضمن للبشريّة السعادة والعدل والخير والرفاه.

ثم إنّ الإبداع الفكري الذي حقّقته مدرسة الإمام الشهيد الصدر، لم ينحصر في إطار معيّن، فقد طال الفكر الإسلامي في مجاله العام، وفي مجالاته الاختصاصيّة الحديثة كالاقتصاد الإسلامي والفلسفة المقارنة والمنطق الجديد، وشمل الفكر الإسلامي الكلاسيكي أيضاً، كالفقه

والأُصول والفلسفة والمنطق والكلام والتفسير والتاريخ. فأحدث في كل فرع من هذه الفروع ثورةً فكريّة نقلت البحث العلمي فيه إلى مرحلة جديدة متميّزة سواء في المنهج أو المضمون.

ورغم مضيّ عقدين على استشهاد الإمام الصدر، ما زالت مراكز العلم ومعاهد البحث والتحقيق تستلهم فكره وعلمه، وما زالت الساحة الفكريّة تشعر بأمسّ الحاجة إلى آثاره العلميّة وإبداعاته في مختلف مجالات البحث والتحقيق العلمي.

ومن هنا كان في طليعة أعمال المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر إحياء تراثه العلمي والفكري بشكل يتناسب مع شأن هذا التراث القيّم.

وتدور هذه المهمّة الخطيرة ـ مع وجود الكمّ الكبير من التراث المطبوع للشهيد الصدر ـ في محورين:

أحدهما: ترجمته إلى ما تيسّر من اللغات الحيّة بدقّة وأمانة عاليتين.

والآخر: إعادة تحقيقه للتوصّل إلى النصّ الأصلي للمؤلّف منزّهاً من الأخطاء التي وقعت فيه بأنواعها من التصرّف والتلاعب والسقط... نتيجة كثرة الطبعات وعدم دقّة المتصدّين لها وأمانتهم، ثمّ طبعه من جديد بمواصفات راقية.

ونظراً إلى أنّ التركة الفكرية الزاخرة للسيّد الشهيد الصدر ﵀ شملت العلوم والاختصاصات المتنوّعة للمعارف الإسلاميّة وبمختلف المستويات

الفكريّة، لذلك أوكل المؤتمر العالمي للشهيد الصدر مهمّة التحقيق فيها إلى لجنة علمية تحت إشراف علماء متخصّصين في شتّى فروع الفكر الإسلامي من تلامذته وغيرهم، وقد وُفّقت اللجنة في عرض هذا التراث بمستوى رفيع من الاتقان والأمانة العلميّة، ولخّصت منهجيّة عملها بالخطوات التالية:

١ ـ مقابلة النسخ والطبعات المختلفة.

٢ ـ تصحيح الأخطاء السارية من الطبعات الأُولى أو المستجدة في الطبعات اللاحقة، ومعالجة موارد السقط والتصرّف.

٣ ـ تقطيع النصوص وتقويمها دون أدنى تغيير في الأُسلوب والمحتوى، أمّا الموارد النادرة التي تستدعي إضافة كلمة أو أكثر لاستقامة المعنى فيوضع المضاف بين معقوفتين.

٤ ـ تنظيم العناوين السابقة، وإضافة عناوين أُخرى بين معقوفتين.

٥ ـ استخراج المصادر التي استند إليها السيّد الشهيد بتسجيل أقربها إلى مرامه وأكثرها مطابقة مع النصّ؛ ذلك لأنّ المؤلّف يستخدم النقل بالمعنى ـ في عددٍ من كتبه وآثاره ـ معتمداً على ما اختزنته ذاكرته من معلومات أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديدة في مواضع متفرّقة من المصدر المنقول عنه، وربما يكون بعض المصادر مترجماً وله عدة ترجمات؛ ولهذا تُعدّ هذه المرحلة من أشقّ المراحل.

٦ ـ إضافة بعض الملاحظات في الهامش للتنبيه على اختلاف النسخ

أو تصحيح النصّ أو غير ذلك، وتُختم هوامش السيّد الشهيد بعبارة: (المؤلف ﷺ) تمييزاً لها عن هوامش التحقيق.

وكقاعدة عامّة ـ لها استثناءات في بعض المؤلّفات ـ يُحاول الابتعاد عن وضع الهوامش التي تتولّى عرض مطالب إضافيّة أو شرح وبيان فكرةٍ مّا أو تقييمها ودعمها بالأدلّة أو نقدها وردّها.

٧ ـ تزويد كلّ كتاب بفهرس موضوعاته، وإلحاق بعض المؤلفات بثبت خاص لفهرس المصادر الواردة فيها.

وقد بسطت الجهود التحقيقيّة ذراعيها على كلّ ما أمكن العثور عليه من نتاجات هذا العالم الجليل، فشملت: كتبه، وما جاد به قلمه مقدمةً أو خاتمةً لكتب غيره ثم طُبع مستقلاً في مرحلة متأخرة، ومقالاته المنشورة في مجلّات فكريّة وثقافيّة مختلفة، ومحاضراته ودروسه في موضوعات شتّى، وتعليقاته على بعض الكتب الفقهيّة، ونتاجاته المتفرّقة الأُخرى، ثمّ نُظّمت بطريقة فنيّة وأُعيد طبعها في مجلّدات أنيقة متناسقة.

والمجلّد الذي بين يدي القارئ الكريم يشتمل على ثلاث مجموعات من آثاره القيّمة، هي:

أوّلاً: سلسلة «الإسلام يقود الحياة» التي تتضمّن ستّ حلقات، كتبها السيّد الشهيد ﷺ أواخر عمره الشريف وبعد انتصار الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وكان ﷺ ناظراً إلى الحاجات الفكريّة والثقافية للمجتمع الإسلامي في ظلّ حاكميّة الإسلام، فقدّم في هذه الكتيبات صورة

إجماليّة عن القضايا المهمّة التي تواجهها الأُمّة في مرحلة ما بعد الثورة وممارسة السلطة.

ففي الحلقة الأُولى اقترح أُطروحة متينة ـ وتعدّ الأُولى من نوعها ـ لمشروع دستور الجمهورية الإسلامية، ووضع اللبنات الأساسيّة لنظام الحكم والإدارة.

وفي الحلقة الثانية رسم صورة كلّية لاقتصاد المجتمع الإسلامي.

وبيّن تفاصيل ذلك في الحلقة الثالثة.

وأمّا الحلقة الرابعة فبيّن فيها دور الإنسان والأُمّة في الحياة السياسيّة.

وحاول في الحلقة الخامسة أن يبيّن منابع القدرة السياسية ويفتح أمام الطلائع الرسالية ـ أُمّةً وقيادة ـ آفاق التحرّك ومنطلقاته الموضوعية في البناء والتنمية وتعزيز الثقة بالنفس.

وكانت الحلقة السادسة هي آخر ما خطّه قلمه، وقد خصّصها لبيان المعالم الرئيسية للبنك في المجتمع الإسلامي بشكل عامّ، وكان على أمل أن يواصل أبحاثه لاحقاً ويبحث تلك الأُسس على مستوى التفاصيل، ولكن...

ومن حسن التوفيق حصولنا على النسخ الأصليّة ـ المعتمدة في الطبعة الأُولى ـ للحلقات: الأُولى والثانية والرابعة مع صورة فوتوغرافيّة عن الحلقة الثالثة، وقد قامت لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر بمقابلة هذه

النسخ الأصليّة مع المطبوعة، والتصحيح على ضوء ذلك.

ثانياً: سلسلة «المدرسة الإسلامية» التي أصدرها السيّد الشهيد ﷺ بهدف عرض الفكر الإسلامي ومفاهيمه الأساسيّة في المستوى المدرسي العام بعد أن لمس التفاوت الكبير بين طرح الفكر الإسلامي في مستواه العالي الملحوظ في كتابي (فلسفتنا واقتصادنا) وبين الواقع الثقافي البسيط الذي تعيشه قطاعات واسعة من الأُمّة آنذاك، سيّما وقد قارن ذلك مطالبة القرّاء المؤكّدة بضرورة تبسيط كتاب (فلسفتنا)، فكان جلّ ما في العدد الأوّل ـ الإسلام والمشكلة الاجتماعية ـ مستلهماً من تمهيد كتاب (فلسفتنا). وأمّا العدد الثاني ـ ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي ـ فقد ضمّنه المفاهيم الأساسيّة حول الاقتصاد الإسلامي والذي عالجه القسم الثاني من كتاب (اقتصادنا)، ولم يستمرّ في إصدار باقي حلقات هذه السلسلة.

ثالثاً: مجموعة مقالات طبعت تحت عنوان «رسالتنا»، وهي عبارة عن كلمات افتتاحية تصدّرت مجلّة (الأضواء) التي كانت تصدر في العقد الخامس الميلادي من قِبَل جماعة العلماء في النجف الأشرف، وحيث أنّ تلك الكلمات لم تكن كلّها بقلم السيّد الشهيد ﷺ فقد اقتصرنا على عرض ما ثبتت نسبته إليه.

ولا يفوتنا أن نشيد بالموقف النبيل لورثة السيّد الشهيد كافّة سيّما نجله البارّ (سماحة الحجّة السيّد جعفر الصدر حفظه الله) في دعم المؤتمر

وإعطائهم الإذن الخاصّ في نشر وإحياء التراث العلمي للشهيد الصدر ﷺ.

وأخيراً نرىٰ لزاماً علينا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى اللجنة المشرفة على تحقيق تراث الإمام الشهيد، والعلماء والباحثين كافّة الذين ساهموا في إعداد هذا التراث وعرضه بالأُسلوب العلمي اللائق، سائلين المولىٰ عزّ وجلّ أن يتقبّل جهدهم، وأن يمنّ عليهم وعلينا جميعاً بالأجر والثواب، إنّه سميع مجيب.

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ

أمانة الهيئة العلميّة



- الإسلام يقود الحياة.
- المدرسة الإسلامية.
- رسالتنا.

الإسلام

يقود الحياة

الإسلام يقود الحياة

تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر (قدس سره)

بسم الله الرحمن الرحيم

الإسلام يقود الحياة:

○ لمحة فقهيّة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران.
○ صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.
○ خطوط تفصيليّة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.
○ خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.
○ منابع القدرة في الدولة الإسلاميّة.
○ الأُسس العامّة للبنك في المجتمع الإسلامي.

الإسلام يقود الحياة

١

لمحة فقهيّة تمهيديّة

عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ [1]

سماحة آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر دام ظلّه

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

وبعد، لا يخفى عليكم أنّ أُطروحة الجمهورية الإسلامية التي رفع رايتها سماحة آية الله العظمىٰ الإمام الخميني ـ دام ظلّه ـ قد هزّت الدنيا، وكان لها وقع إيجابيّ عظيم في أرجاء العالم الإسلامي بل في العالم كلّه، غير أنّها تواجه تحدّياً من مصادر الفكر العلماني التي لا ترى معنىً لهذه الأُطروحة التي تدمج الدولة بالإسلام وتربطها بالسماء، وتدّعي أنّ الدولة من صنع الأرض ولا ربط لها بالسماء، وأنّ أيّ محاولةٍ لهذا الربط تبقىٰ شعاراً بلا مضمون. فالمرجوّ من سماحتكم ـ بحكم ما يعرفه العالم الإسلامي كلّه عن تبحّركم في الفقه وكلّ فروع

(١) هذه رسالة وجّهها جمع من علماء المسلمين في لبنان إلى سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمّد باقر الصدر ﷺ سنة ١٣٩٩ هـ في بدايات انتصار الثورة الإسلامية بإيران، يستوضحون فيها فقهيّاً عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، فكان جواب هذه الرسالة هو العدد الأوّل من سلسلة «الإسلام يقود الحياة» تحت عنوان «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران».

المعرفة الإسلامية وقيمومتكم الرشيدة علىٰ أفكار العصر ـ أن تنفعونا بما يـلقي ضوءاً في هذا المجال، وتمدّونا بانطباعاتٍ عمّا تقدرونه من التصوّرات الأساسية للشعب الإيراني المسلم بهذا الصدد.

الشيخ محمد جعفر شمس الدين	السيد محمد الغروي
الشيخ حسن عوّاد	الشيخ نجيب سويدان
الشيخ علي ضياء	الشيخ علي طحيني
الشيخ عبد الأمير شمس الدين	الشيخ راغب حرب

[المقدّمة:]

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على قائد البشرية محمّد وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين والخيرة من أصحابه الصالحين.

وبعد، فإنّا إذ نثمّن اهتمامكم المسؤول بالأُطروحة المباركة التي رفع سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني رايتها، فأنعشت قلوب المسلمين جميعاً وأنارت نفوسهم، نحاول في ما يلي أن نتحدّث إليكم ببضع كلماتٍ قد تُلقي ضوءاً في هذا المجال، وتساعد على طرح أفكارٍ بمستوى مفاهيم للإسلام، وافتراضاتٍ قابلةٍ للتطبيق إسلامياً، مع التأكيد على أنّ هذا الإمام المجاهد الذي رفع هذه الراية واستطاع أن يحقّق لها النصر هو صاحب الكلمة العليا، وسيّد الموقف الفصل بشأنها، وكلّنا ثقة بأنّ نجاحه العظيم في تجسيدها وتطبيقها سوف لن يقلّ روعةً عن جهاده العظيم في نسف الطاغوت وإخراج إيران من ظلمات الطغيان.

إنّ الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتّخذت صيغتها السوية ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه من خلال ما حقّقه الأنبياء في هذا المجال من تنظيمٍ اجتماعيّ قائمٍ على أساس الحقّ والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموّها في مسارها الصحيح.

قال الله تعالى: ﴿ كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وأنْزل مَعَهُمُ الكِتابَ بِالحَقِّ لِيَحكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيما اختَلَفُوا فيهِ وَمَا اختَلَفَ فِيه إلّا الّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِمَا جاءَتْهُمُ البَيِّناتُ بَغياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اختَلَفُوا فِيهِ مِنَ الحَقِّ بِإذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إلى صِراطٍ مُستَقِيم ﴾[1].

ونلاحظ من خلال هذا النصّ أنّ الناس كانوا أُمّةً واحدةً في مرحلةٍ تسودها الفطرة، ويوحّد بينها تصوّرات بدائية للحياة وهموم محدّدة وحاجات بسيطة، ثمّ نمت ـ من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة ـ المواهب والقابليات، وبرزت الإمكانات المتفاوتة، واتّسعت آفاق النظر، وتنوّعت التطلّعات، وتعقّدت الحاجات، فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القويّ والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجةٍ إلى موازين تحدّد الحقّ وتجسّد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطارٍ سليم، وتصبّ كلّ تلك القابليات والإمكانات ـ التي نمّتها التجربة الاجتماعية ـ في محورٍ إيجابيّ يعود على الجميع بالخير والرخاء والاستقرار، بدلاً عن أن يكون مصدراً للتناقض وأساساً للصراع والاستغلال.

وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أُسسَها وقواعدها، كما لاحظنا في الآية الكريمة المتقدمة الذكر. وظلّ الأنبياء يواصلون بشكلٍ وآخر دورهم العظيم في بناء الدولة الصالحة، وقد تولّى عدد كبير منهم الإشراف المباشر على الدولة، كداود وسليمان وغيرهما، وقضى بعض الأنبياء كلّ حياته وهو يسعى في هذا السبيل، كما في حالة موسى عليه السلام، واستطاع خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله أن يتوّج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولةٍ في التأريخ شكّلت بحقٍّ منعطفاً

---

(١) البقرة: ٢١٣.

عظيماً في تأريخ الإنسان، وجسّدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيداً كاملاً ورائعاً.

وعلى الرغم من أنّ هذه الدولة قد تولّاها في كثيرٍ من الأحيان بعد وفاة الرسول الأعظم قادةٌ لا يعيشون أهدافها الحقيقية ورسالتها العظيمة؛ فإنّ الإمامة ـ التي كانت امتداداً روحياً وعقائدياً للنبوّة ووريثاً لرسالات السماء ـ مارست باستمرار دورها في محاولة تصحيح مسار هذه الدولة وإعادتها إلى طريقها النبويّ الصحيح، وقدّم الأئمة عليهم السلام في هذا السبيل زخماً هائلاً من التضحيات التي توّجها استشهاد أبي الأحرار وسيّد الشهداء أبي عبد الله الحسين مع الصفوة من أهل بيته وأصحابه في يوم عاشوراء.

وقد امتدّت الإمامة بعد عصر الغيبة في المرجعية، كما كانت الإمامة امتداداً بدورها للنبوّة، وتحمّلت المرجعية أعباء هذه الرسالة العظيمة، وقامت على مرّ التأريخ بأشكالٍ مختلفةٍ من العمل في هذا السبيل أو التمهيد له بطريقةٍ وأُخرى.

وقد عاش العالِم المسلم الشيعي دائماً ـ مع كلّ الصالحين وكلّ المستضعفين من أبناء هذه الأُمّة الخيّرة ـ عيشة الرفض لكلّ ألوان الباطل، والإصرار على التعلّق بدولة الأنبياء والأئمّة، بدولة الحقّ والعدل التي ناضل وجاهد من أجلها كلّ أبرار البشرية وأخيارها الصالحين.

وقد استطاع الشعب الإيرانيّ المسلم أن يشكّل القاعدة الكبرى لهذا الرفض البطولي والثبات الصامد على طريق دولة الأنبياء والأئمّة والصدّيقين؛ باعتباره الجزء الأكثر التحاماً مع المرجعية الدينية وأُسسها الدينية والمذهبية. وقد بلغت هذه القاعدة الرشيدة بفضل القيادة الحكيمة للمرجعية الصالحة التي جسّدها الإمام الخميني ـ دام ظلّه ـ قمّةَ وعيها الرسالي والسياسي الرشيد من خلال صراعها المرير مع طواغيت الكفر ومقاومتها الشجاعة لفرعون ايران الحديث، حتى

استطاعت أن تلحق به وبكلّ ما يمثّله من قوى الاستعمار الكافر أكبر هزيمةٍ يُمنىٰ بها المستعمر الكافر في عالمنا الإسلاميّ العظيم.

وكان من الطبيعي أن يزداد الشعب الإيراني المسلم إيماناً برسالته التأريخية العظيمة وشعوراً بأنّ الإسلام هو قَدرُه العظيم؛ لأنّه بالإسلام وبزخم المرجعية التي بناها الإسلام وبالخميني القائد استطاع أن يكسر أثقل القيود ويحطّم عن معصميه تلك السلاسل الهائلة. فلم يعد الإسلام هو الرسالة فحسب، بل هو أيضاً المنقذ والقوة الوحيدة في الميدان التي استطاعت أن تكتب النصر لهذا الشعب العظيم.

ومن هنا كان طرح المرجعية الرشيدة للجمهورية الإسلامية ـ شعاراً وهدفاً وحقيقةً ـ تعبيراً حيّاً عن ضمير الأُمّة، وتتويجاً لنضالها بالنتيجة الطبيعية، وضماناً لاستمرار هذا الشعب في طريق النصر الذي شقّه له الإسلام.

والشعب الإيراني العظيم ـ بحمله لهذا المنار وممارسته مسؤوليته في تجسيد هذه الفكرة وبناء الجمهورية الإسلامية ـ يطرح نفسه لا كشعب يحاول بناء نفسه فحسب، بل كقاعدةٍ للإشعاع على العالم الإسلامي وعلى العالم كلّه في لحظاتٍ عصيبةٍ من تأريخ هذه الإنسانية، يتلقّت فيها كلّ شعوب العالم الإسلامي إلى المنقذ من هيمنة الإنسان الأُوروبي والغربي وحضارته المستغلّة، ويتحسّس فيها كلّ شعوب العالم بالحاجة إلى رسالةٍ تضع حدّاً لاستغلال الإنسان للإنسان.

وعلى هذا الأساس يقوم الشعب الإيراني المسلم في هذه اللحظات الزاخرة بالتأريخ والغنيّة بمعاني البطولة والجهاد والمفعَمة بمشاعر النصر وإرادة التغيير، يقوم هذا الشعب بدوره التأريخي، فيصنع لأول مرّةٍ في تأريخ الإسلام الحديث دستور الجمهورية الإسلامية، ويصمّم على أن يجسّد هذا الدستور في تجربةٍ رائعةٍ ورائدة.

وكما هزّ هذا الشعب العظيم ضمير العالم وزعزع مقاييسه المادية بقيمه التي جسّدها في مرحلة المبارزة، كذلك سيهزّ ضمير الإنسانية المضلَّلة ووجدان الملايين المعذّبين، ويغمر العالم بنورٍ جديدٍ هو نور الإسلام الذي حجبه الإنسان الغربي وعملاؤه المثقّفون وبذلوا كلّ وسائلهم ـ من الاحتلال العسكري إلى التشويه الثقافي والتحريف العقائدي ـ في سبيل إبعاد العالم الإسلامي عن هذا النور؛ لكي يضمنوا لأنفسهم السيطرة عليه ويفرضوا عليه التبعية.

إنّ الإسلام الذي حجزه الاستعمار عسكرياً وسياسياً في قمقمٍ ليصبغ العالم الإسلامي بما يشاء من ألوانٍ قد انطلق من قمقمه في إيران، فكان زلزالاً على الظالمين، ومثلاً أعلى في بناء الشعب المجاهد والمضحّي، وسيفاً مصلتاً على الطغاة ومصالح الاستعمار، وقاعدةً لبناء الأُمّة من جديد. ولم يبرهن الإمام الخميني بإطلاقه للإسلام من القمقم على قدرته الفائقة وبطولة الشعب الإيراني فحسب، بل برهن أيضاً على ضخامة الجناية التي يمارسها كلّ من يساهم في حجز الإسلام في القمقم وتجميد طاقاته الهائلة البنّاءة وإبعادها عن مجال البناء الحضاري لهذه الأُمّة.

وهذا النور الجديد الذي قدِّر للشعب الإيراني أن يحمله إلى العالم سوف يعرّي أيضاً تلك الأنظمة التي حملت اسم الإسلام زُوراً بنفس الدرجة التي يدين بها الأنظمة التي رفضت الإسلام.

[الأفكار الأساسيّة في مشروع الدستور:]

وفي ما يلي نستعرض عدداً من الأفكار الأساسية في مجال التمهيد لمشروع دستورٍ للجمهورية الإسلامية في إيران مستبطنين الحالة المعنوية للشعب الإيراني على ضوء تعاليم الإسلام.

يؤمن الشعب الايراني العظيم إيماناً مطلقاً :

بالإسلام بوصفه الشريعة التي يجب أن تقام على أساسها الحياة.

وبالمرجعية المجاهدة بوصفها الزعامة الرشيدة التي قادت هذا الشعب في أحلك ظروف المبارزة حتّى حطّم الطاغوت وحقّق النصر.

وبالإنسان الإيراني وكرامته وحقّه في الحرّية والمساواة والمساهمة في بناء المجتمع.

وعلى أساس هذا الإيمان يقرّر الأُمور التالية :

١ ـ إنّ الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً.

وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورةٍ شنّها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان.

وتعني هذه الحقيقة أنّ الإنسان حرّ، ولا سيادة لإنسانٍ آخر أو لطبقةٍ أو لأيّ مجموعةٍ بشريةٍ عليه، وإنّما السيادة لله وحده، وبهذا يوضع حدّ نهائيّ لكلّ ألوان التحكّم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الانسان.

وهذه السيادة لله تعالى التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار : « لا إلهَ إلّا الله » تختلف اختلافاً أساسياً عن الحقّ الإلهيّ الذي استغلّه الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن للتحكّم والسيطرة على الآخرين، فإنّ هؤلاء وضعوا السيادة اسميّاً لله ؛ لكي يحتكروها واقعياً، وينصّبوا من أنفسهم خلفاءَ لله على الأرض.

وأمّا الأنبياء والسائرون في موكب التحرير ـ الذي قاده هؤلاء الأنبياء والأُمناء من خلفائهم وقواعدهم ـ فقد آمنوا بهذه السيادة، وحرّروا بها أنفسهم والإنسانية من أُلوهية الإنسان بكلّ أشكالها المزوّرة على مرّ التأريخ ؛ لأنّهم أعطوا لهذه الحقيقة مدلولها الموضوعي المحدّد المتمثّل في الشريعة النازلة بالوحي من السماء، فلم يعدْ بالإمكان أن تستغلّ لتكريس سلطة فردٍ أو عائلةٍ أو طبقةٍ بوصفها

سلطةً إلهية.

وما دام الله تعالى هو مصدر السلطات وكانت الشريعة هي التعبير الموضوعي المحدّد عن الله تعالى، فمن الطبيعي أن تحدّد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الإسلامية.

٢ ـ إنّ الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، بمعنى أنّها هي المصدر الذي يستمدّ منه الدستور وتشرّع على ضوئه القوانين في الجمهورية الإسلامية؛ وذلك على النحو التالي:

أولاً: أنّ أحكام الشريعة الثابتة بوضوحٍ فقهيّ مطلقٍ تعتبر ـ بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية ـ جزءاً ثابتاً في الدستور، سواء نصّ عليه صريحاً في وثيقة الدستور أو لا.

ثانياً: أنّ أيّ موقفٍ للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهادٍ يعتبر نطاق البدائل المتعدّدة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظلّ اختيار البديل المعيَّن من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعية التي تمارسها الأُمّة على ضوء المصلحة العامة.

ثالثاً: في حالات عدم وجود موقفٍ حاسمٍ للشريعة من تحريمٍ أو إيجابٍ، يكون للسلطة التشريعية التي تمثّل الأُمّة أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً على أن لا يتعارض مع الدستور، وتسمّىٰ مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ، وتشمل هذه المنطقة كلّ الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلّف اختيار اتّخاذ الموقف، فإنّ من حقّ السلطة التشريعية أن تفرض عليه موقفاً معيّناً وفقاً لما تقدِّره من المصالح العامة؛ على أن لا يتعارض مع الدستور.

٣ ـ إنّ السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أُسندت ممارستهما إلى الأُمّة، فالأُمّة هي صاحبة الحقّ في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيّنها

الدستور، وهذا الحقّ حقّ استخلافٍ ورعايةٍ مستمدّ من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى. وبهذا ترتفع الأُمّة ـ وهي تمارس السلطة ـ إلى قمّة شعورها بالمسؤولية؛ لأنّها تدرك بأنّها تتصرّف بوصفها خليفةً لله في الأرض، فحتّى الأُمّة ليست هي صاحبة السلطان، وإنّما هي المسؤولة أمام الله سبحانه وتعالى عن حمل الأمانة وأدائها: ﴿ إِنَّا عَرَضنا الأمانةَ على السماواتِ والأرضِ والجبالِ فأبَينَ أن يحمِلْنَها وأشفَقنَ منها وحَمَلها الإنسانُ ﴾[1].

والأُمّة تحقّق هذه الرعاية بالطرق التالية:

أولاً: يعود إلى الأُمّة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية بعد أن يتمّ ترشيحه من المرجعية، كما يأتي في الأمر الرابع، ويتولّى الرئيس المنتخَب بعد ذلك بنفسه تكوين أعضاء حكومته.

ثانياً: ينبثق عن الأُمّة بالانتخاب المباشر مجلس، وهو مجلس أهل الحلّ والعقد، ويقوم هذا المجلس بالوظائف التالية:

أولاً: إقرار أعضاء الحكومة التي يشكّلها رئيس السلطة التنفيذية لمساعدته في ممارسة السلطة.

ثانياً: تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة.

ثالثاً: ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة.

رابعاً: الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها.

٤ ـ إنّ المرجعية الرشيدة هي المعبِّر الشرعي عن الإسلام، والمرجع هو النائب العامّ عن الإمام من الناحية الشرعية، وعلى هذا الأساس يتولّى ما يلي:

---

(١) الأحزاب: ٧٢

أولاً : أنّ المرجع هو الممثّل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش.

ثانياً : المرجع هو الذي يرشّح أو يُمضي ترشيح الفرد أو الأفراد الذين يتقدّمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية، ويعتبر الترشيح من المرجع تأكيداً على انسجام تولّي المرشَّح للرئاسة مع الدستور، وتوكيلاً له ـ على تقدير فوزه في الانتخاب ـ لإسباغ مزيدٍ من القدسية والشرعية عليه كحاكم.

ثالثاً : على المرجعية تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية.

رابعاً : عليها البتُّ في دستورية القوانين التي يعيّنها مجلس أهل الحلّ والعقد لملء منطقة الفراغ.

خامساً : إنشاء محكمةٍ عليا للمحاسبة في كلّ مخالفةٍ محتملةٍ في المجالات السابقة.

سادساً : إنشاء ديوان المظالم في كلّ البلاد لدراسة لوائح الشكاوى والمتظلّمين وإجراء المناسب بشأنها.

ويقوم المرجع بتأليف مجلسٍ يضمّ مئةً من المثقّفين الروحانيّين، ويشتمل على عددٍ من أفاضل العلماء في الحوزة، وعددٍ من أفاضل العلماء الوكلاء، وعددٍ من أفاضل الخطباء والمؤلّفين والمفكّرين الإسلاميّين؛ على أن يضمّ المجلس ما لا يقلّ عن عشرةٍ من المجتهدين، وتمارس المرجعية أعمالها من خلال هذا المجلس.

والمرجعية حقيقة اجتماعية موضوعية في الأُمّة تقوم على أساس الموازين الشرعية العامة، وهي كتطبيقٍ تتمثّل فعلاً في المرجع القائد للانقلاب الذي قاد الشعب قرابة عشرين عاماً وسارت الأُمّة كلّها خلفه حتّى حقّق النصر. وأمّا كمقولةٍ عليا للدولة الإسلامية على الخطّ الطويل فيجب أن يتوفّر في الشخص الذي يجسّد هذه المقولة :

أولاً: صفات المرجع الديني من الاجتهاد المطلق والعدالة.

ثانياً: أن يكون خطّه الفكري من خلال مؤلّفاته وأبحاثه واضحاً في الإيمان بالدولة الإسلامية وضرورة حمايتها.

ثالثاً: أن تكون مرجعيته بالفعل في الأُمّة بالطرق الطبيعية المتّبعة تأريخياً.

رابعاً: أن يرشّحه أكثرية أعضاء مجلس المرجعية، ويؤيّد الترشيح من قبل عددٍ كبيرٍ من العاملين في الحقول الدينية ـ يحدّد دستورياً ـ كعلماء وطلبة في الحوزة وعلماء وكلاء وأئمّة مساجد وخطباء ومؤلّفين ومفكّرين إسلاميّين.

وفي حالة تعدّد المرجعيات المتكافئة من ناحية هذه الشروط يعود إلى الأُمّة أمر التعيين من خلال استفتاءٍ شعبيٍّ عام.

٥ ـ إنّ الأُمّة ـ كما تقدّم ـ هي صاحبة الحقّ في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحقّ أمام القانون، ولكلٍّ منهم التعبير ـ من خلال ممارسة هذا الحقّ ـ عن آرائه وأفكاره، وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله. كما أنّ لهم جميعاً ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية.

وتتعهّد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها وإلى إطارها العقائدي ولو كانوا ينتسبون دينياً إلى أديانٍ أُخرى.

٦ ـ للجمهورية الإسلامية الإيرانية أهداف تأريخية بحكم رسالتها ومسؤوليتها العظيمة، وهي أهداف تقوم على أساسها خطوطها السياسية ومناهجها في مختلف المجالات.

ففي الداخل تستهدف:

أولاً: تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة.

ثانياً: تجسيد روح الإسلام بإقامة مبادئ الضمان الاجتماعي والتوازن

الاجتماعي، والقضاء على الفوارق بين الطبقات في المعيشة، وتوفير حدّ أدنى كريم لكلّ مواطن، وإعادة توزيع الثروة بالأساليب المشروعة وبالطريقة التي تحقّق هذه المبادئ الإسلامية للعدالة الاجتماعية.

ثالثاً: تثقيف المواطنين على الإسلام تثقيفاً واعياً، وبناء الشخصية الإسلامية العقائدية في كلّ مُواطِنٍ؛ لتتكون القاعدة الفكرية الراسخة التي تمكّن الأُمّة من مواصلة حمايتها للثورة.

وفي الخارج تستهدف الدولة:

أولاً: حمل نور الإسلام ومشعل هذه الرسالة العظيمة إلى العالم كلّه.

ثانياً: الوقوف إلى جانب الحقّ والعدل في القضايا الدولية، وتقديم المَثَل الأعلىٰ للإسلام من خلال ذلك.

ثالثاً: مساعدة كلّ المستضعفين والمعذّبين في الأرض، ومقاومة الاستعمار والطغيان، وبخاصّةٍ في العالم الإسلامي الذي تعتبر إيران جزءاً لا يتجزّأ منه.

إنّ دولة القرآن العظيمة لا تستنفد أهدافها؛ لأنّ كلمات الله تعالى لا تنفد، والسير نحوه لا ينقطع، والتحرّك في اتّجاه المطلق لا يتوقّف. وهذا هو سرّ الطاقة الهائلة في هذه الدولة وقدرتها على التطوّر والإبداع المستمرّ في مسيرة الإنسان نحو الله ﴿ قُلْ لَوْ كانَ البَحرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾[1].

وتستطيعون أن تستخلصوا على ضوء ما تقدم أنّ الصورة التي أعطيناها تقوم على المبادئ التشريعية التالية في الفقه الإسلامي:

---

(١) الكهف: ١٠٩.

١ ـ لا ولاية بالأصل إلّا لله تعالى.

٢ ـ النيابة العامّة للمجتهد المطلق العادل الكفوء عن الإمام وفقاً لقول إمام العصر عليه السلام: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»[1].

فإنّ هذا النصّ يدلّ على أنّهم المرجع في كلّ الحوادث الواقعة بالقدر الذي يتّصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة؛ لأنّ الرجوع اليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة يعطيهم الولاية بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة وحقّ الإشراف الكامل من هذه الزاوية.

٣ ـ الخلافة العامّة للأُمّة على أساس قاعدة الشورىٰ التي تمنحها حقّ ممارسة أُمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام.

٤ ـ فكرة أهل الحلّ والعقد التي طبّقت في الحياة الاسلامية، والتي تؤدّي بتطويرها ـ على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورىٰ وقاعدة الإشراف الدستوري من نائب الإمام ـ إلى افتراض مجلسٍ يمثّل الأُمّة وينبثق عنها بالانتخاب.

[المقارنة بين القوانين الدستوريّة:]

ويُتاح لكم من خلال هذه الخطوط الموجزة أن تقارنوا في المجال الفقهي للقانون الدستوري بين المواقف الآنفة الذكر ومواقف المذاهب الاجتماعية الأُخرى في أهمّ النقاط التي درسها القانون الدستوري الحديث:

فمن ناحيةِ تكوّن الدولة ونشوئها تأريخياً نرفض إسلامياً نظرية القوّة والتغلّب، ونظرية التفويض الإلهيّ للجبّارين، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

تطوّر الدولة عن العائلة، ونؤمن بأنّ الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي، بدأت في مرحلةٍ معيّنةٍ من حياة البشرية.

ومن ناحيةِ وظيفة الدولة نرفض إسلامياً المذهب الفردي أو مذهب عدم التدخل المطلق ـ أصالة الفرد ـ، والمذهب الاشتراكي أو أصالة المجتمع، ونؤمن بأنّ وظيفتها تطبيق شريعة السماء التي وازنت بين الفرد والمجتمع، وحمت المجتمع لا بوصفه وجوداً هيغلياً[1] مقابلاً للفرد، بل بقدر ما يعبّر عن أفراد وما يضمّ من جماهير تتطلّب الحماية والرعاية.

ومن ناحية شكل الحكومة تعتبر الحكومة قانونيةً، أي تتقيّد بالقانون على أروع وجه؛ لأنّ الشريعة تسيطر على الحاكم والمحكومين على السواء.

كما أنّ النظرية الإسلامية ترفض الملكية ـ أي النظام الملكي ـ وترفض الحكومة الفردية بكلّ أشكالها، وترفض الحكومة الارستقراطية، وتطرح شكلاً للحكم يحتوي على كلّ النقاط الإيجابية في النظام الديمقراطي مع فوارق تزيد الشكل موضوعيةً وضماناً لعدم الانحراف، فالأُمّة هي مصدر السيادة في النظام الديمقراطي، وهي محطّ الخلافة ومحطّ المسؤولية أمام الله تعالى في النظام الإسلامي، والدستور كلّه من صنع الإنسان في النظام الديمقراطي ويمثّل ـ على أفضل تقديرٍ وفي لحظاتٍ مثاليةٍ ـ تحكّم الأكثرية في الأقلّية، بينما تمثّل الأجزاء الثابتة من الدستور شريعة الله تعالى وعدالته التي تضمن موضوعية الدستور وعدم تحيّزه.

فالشريعة الإسلامية التي وضعت ـ مثلاً ـ مبدأ الملكية العامة وملكية الدولة إلى جانب الملكية الخاصّة، لم تعبّر بذلك عن نتاج صراعٍ طبقيّ أو تقديمٍ لمصالح هذا الجزء من المجتمع على ذلك الجزء، وإنّما عبّرت عن موازين العدل والحقّ،

---

(١) نسبة إلى الفيلسوف الديالكتيكي هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) م.

ولهذا سبقت بذلك تأريخياً كلّ المبرّرات المادية أو الطبقية لظهور هذا اللون من التشريع.

ومن ناحية تحديد العلاقات بين السلطات تقترب الدولة الإسلامية من النظام الرئاسي، ولكن مع فوارق كبيرةٍ عن الأنظمة الرئاسية في الدول الرأسمالية الديمقراطية التي تقوم على أساس الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية.

وكان التطبيق العملي للحياة الإسلامية دائماً يفترض الدولة ممثّلةً في رئيسٍ يستمدّ شرعية تمثيله من الدستور ـ النصّ الشرعي ـ أو من الأُمّة مباشرةً ـ الانتخاب المباشر ـ أو منهما معاً.

ولا مجال في هذه العجالة للدخول في تفاصيل الفرق بين تنظيم السلطات وتحديد علاقاتها في الصورة الإسلامية المقترحة وتنظيمها وتحديد علاقاتها في النظريات والتطبيقات الأُخرىٰ.

هذه فكرة فقهية موجزة ـ أيّها العلماء الأعلام ـ قد تفي باختصارٍ في الجواب على سؤالكم الكريم، وتكوين نظرةٍ إجماليةٍ عن فكرة الجمهورية الإسلامية التي طرحها الشعب الإيراني المسلم بقيادة الإمام الخميني دام ظلّه، ونحن نقدّمها بوصفها مجرّد اقتراحاتٍ نظريةٍ قابلةٍ للدرس والتطبيق وتلقي ضوءاً إسلامياً على الموقف.

نسأل المولى سبحانه أن يحفظكم ويوفّقكم لخدمة الإسلام ورفع رايته، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

محمد باقر الصدر

النجف الأشرف

٦ ربيع الأول ١٣٩٩ هـ

صورة

عن اقتصاد المجتمع الإسلامي

- المقدّمة .
- هل الإسلام منهج للحياة ؟
- المؤشّرات العامّة لاقتصاد المجتمع الإسلامي .

[المقدّمة :]

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّد خلقه محمّدٍ وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين.

وبعد، فإنّي أشعر باعتزازٍ كبيرٍ يغمر نفسي وأنا أتحدّث إلى هذا الشعب العظيم، إلى هذا الشعب الإيراني المسلم الذي كتب بجهاده ودمه وبطولته الفريدة تأريخ الإسلام من جديد، وقدّم إلى العالم تجسيداً حيّاً ناطقاً لأيام الإسلام الأُولى بكلّ ما زخرت به من ملاحم الشجاعة والإيمان.

ويزداد شعوري عمقاً وأنا أجد هذا الشعب أمام لحظةٍ عظيمةٍ لا تشكّل منعطفاً في تأريخه فحسب، بل تشكّل منعطفاً في حياة الأُمّة الإسلامية كلّها، وهي اللحظة التي يقف فيها هذا الشعب المجاهد ليعلنَ رأيه في الجمهورية الإسلامية التي طرحها قائده الإمام الخميني، وليؤكّدَ من جديدٍ ـ بتصويته إلى جانب الجمهورية الإسلامية ـ إيمانه بالإسلام بعد أن أكّد ذلك سابقاً بما قدّم من تضحياتٍ وما مارسه من ألوان العطاء والجهاد، وليَبتدئَ مع كلمة «نعم» التي سوف يقولها الشعب الإيراني المجاهد للجمهورية الإسلامية مرحلةً جديدةً في حياة المسلمين تخرجهم من ظلمات الجاهلية إلى نور التوحيد، ومن ألوان استغلال الإنسان للإنسان إلى العبودية المخلصة لله تعالى التي تشكّل الأساس الحقيقي للحرّية

والعدل والمساواة.

ولم يكن الإمام الخميني في طرحه لشعار الجمهورية الإسلامية إلّا استمراراً لدعوة الأنبياء، وامتداداً لدور محمدٍ وعليٍّ عليهما السلام في إقامة حكم الله على الأرض، وتعبيراً صادقاً عن أعماق ضمير هذه الأمّة التي لم تعرف لها مجداً إلّا بالإسلام، ولم تعشْ الذلّ والهوان والبؤس والحرمان والتبعية للكافر المستعمر إلّا حين تركت الإسلام وتخلّت عن رسالتها العظيمة في الحياة.

وليست الشريعة الإسلامية خياراً من خيارين، بل لا خيار سواها؛ لأنّها حكم الله تعالى وقضاؤه في الأرض وشريعته التي لا بديل عنها: ﴿ وَمَا كَانَ لمُؤمنٍ ولَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَة من أَمْرِهِمْ ﴾[1].

ولكنّ الإمام أراد أن يؤكّد الشعب الإيراني المسلم من جديدٍ اختياره وإرادته وجدارته بتحمّل هذه الأمانة العظيمة بوعيٍ وتصميم.

ولا شكّ أنّكم باختيار الجمهورية الإسلامية منهجاً في الحياة وإطاراً للحكم تؤدّون فريضةً من أعظم فرائض الله تعالى، وتُعيدون إلى واقع الحياة روح التجربة التي مارسها النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وكرّس حياته كلّها من أجلها، وروح الأُطروحة التي جاهد من أجلها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وحارب لحسابها المارقين والقاسطين، وروح الثورة التي ضحّى الإمام الحسين عليه السلام بآخر قطرةٍ من دمه الطاهر في سبيلها.

إنّكم بالاختيار العظيم تحقّقون للدماء الطاهرة التي أُريقت قبل ثلاثة عشر قرناً على ساحة كربلاء هدفها الكبير.

ومن الطبيعي أن تجد الحضارة الغربية في اختياركم الواعي للإسلام منهجاً

---

(١) الأحزاب: ٣٦.

للحياة تحدّياً صارخاً لأُسسها الفكرية وإيديولوجيتها الحضارية، كما وجدت في إصراركم الشجاع على طرد الشاه من السلطة والقضاء على حكمه تحدّياً صارخاً لمصالحها السياسية وتصوّراتها العملية؛ وذلك أنّ الحضارة الأُوروبّية للإنسان الأُوروبي والأمريكي ظنّت منذ أمدٍ طويلٍ أنّها صفّت الإسلام نهائياً واستطاعت أن تفرض على المسلمين ـ عسكرياً أو سياسياً أو ثقافياً ـ التخلّي عنه واستبداله بتقليد الإنسان الغربي في مناهجه وطرائقه في الحياة.

وقال الجناح الغربي من الحضارة الأُوروبية: إنّ أُوروبّا لم تتطوّر إلّا حين فصلت الدين عن الحياة. وقال الجناح الشرقي: إنّ الدين أفيون الشعوب، فلكي تستطيع الشعوب أن تكافح من أجل الحرّية لا بدّ لها أن تتخلّى عن الدين.

وأنتم أقدر الناس على الردّ على هاتين الأكذوبتين معاً؛ لأنّكم تردّون عليهما من واقع حياتكم وتجربتكم، فلم يكن العائق عن تطوّر الشعب الإيراني المسلم ونموّه الحقيقي إلّا ابتعاده عن الإسلام وفرض النظام الشاهنشاهي عليه وما يعبّر عنه من أفكار الجاهلية وقيمها، ولم تكن الطاقة التي دفعت الشعب إلى الثورة وتحطيم الطاغوت إلّا الدين وهذا الإسلام الذي سوف تختارونه غداً منهجاً للحياة وطريقاً للبناء.

هل الإسلام منهج للحياة ؟

ويردِّد المثقّفون الغربيون والمستغربون : أنّ الإسلام دين وليس اقتصاداً، وأنّه عقيدة وليس منهجاً للحياة، وأنّه علاقة بين الإنسان وربّه ولا يصلح أن يكون أساساً لثورةٍ اجتماعيةٍ في إيران. وقد فات هؤلاء أنّ الإسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي عن المحتوى الروحي، ومن هنا كان ثورةً فريدةً على مرّ التأريخ.

فالتوحيد هو جوهر العقيدة الإسلامية، وبالتوحيد يحرِّر الإسلام الإنسان من عبودية غير الله «لا إلهَ إلّا الله»، ويرفض كلّ أشكال الأُلوهية المزيَّفة على مرّ التأريخ، وهذا هو تحرير الإنسان من داخل ثمّ يقرّر ـ كنتيجةٍ طبيعيةٍ لذلك ـ تحرير الثروة والكون من أيِّ مالكٍ سوىٰ الله تعالىٰ، وهذا هو تحرير الإنسان من خارج. وقد ربط الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بين الحقيقتين حين قال : «العِبَادُ عِبَادُ الله وَالمالُ مالُ الله»[1] وبذلك حطّم الإسلام كلّ القيود المصطنعة والحواجز التأريخية التي كانت تعوق تقدّم الإنسان وكدحه إلى ربّه وسيره الحثيث نحوه، سواء تمثّلت هذه القيود والحواجز على مستوى آلهةٍ ومخاوف وأساطير وتحجيمٍ للإنسانية بين يدي قوى أُسطورية، أو تمثّلت على مستوى ملكياتٍ تكرّس السيادة على الأرض لطاغوتٍ ـ فرداً كان أو فئةً أو طبقةً ـ على حساب الناس، وتحولِ دون نموّهم الطبيعي، وتفرض عليهم بالتالي علاقات التبعية والاستعباد.

---

(١) أُنظر : شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٧ : ٣٧، وفيه : «فأنتم عباد الله، والمال مال الله».

ومن هنا كان الإسلام ـ الذي كافح من أجله الأنبياء ـ ثورةً اجتماعيةً على الظلم والطغيان وعلى ألوان الاستغلال والاستعباد.

ومن هنا أيضاً كان الأنبياء ـ وهم يحملون هذا المشعل ـ يستقطبون دائماً المعذَّبين في الأرض والجماهير البائسة التي مزّقتها أساطير الآلهة المزيّفة روحياً، وشتّتتها الجاهلية فكرياً، ووقعت فريسةَ أشكالٍ مختلفةٍ من الاستغلال والظلم الاجتماعي.

غير أنّ ثورة الأنبياء تميّزت عن أي ثورةٍ اجتماعيةٍ أُخرى في التأريخ تميزاً نوعياً؛ لأنّها حرّرت الإنسان من الداخل وحرّرت الكون من الخارج في وقت واحد، وأطلقت على التحرير الأول اسم: الجهاد الأكبر، وعلى التحرير الثاني اسم: الجهاد الأصغر؛ لأنّ هذا الجهاد لن يحقّق هدفه العظيم إلّا في إطار الجهاد الأكبر.

ونجم عن ذلك:

أولاً: أنّها لم تضع مستغلاًّ جديداً في موضع مستغلٍّ سابق ولا شكلاً من الطغيان بديلاً عن شكلٍ آخر؛ لأنّها في الوقت الذي حرّرت فيه الإنسان من الاستغلال حرّرته من منابع الاستغلال في نفسه وغيّرت من نظرته إلى الكون والحياة.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَىٰ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الوَارِثِينَ ﴾[1]. لاحظوا كيف يسير العَمَلان الثوريان جنباً إلى جنب، يجعل المستضعفين أئمّةً ويجعلهم الوارثين، وهذا يعني أنّ حلول المستضعفين محلّ المستغلّين والمستثمِرين، وتسلّمهم للمقاليد من أيديهم يواكب

---

(١) القصص: ٥.

جعلهم أئمّة، أي تطهيرهم من داخلٍ والارتفاع بهم إلى مستوىٰ القدوة والنموذج الإنساني الرفيع، ولهذا لن تكون عملية الاستبدال الثوري على يد الأنبياء كما استبدل الإقطاعي بالرأسمالي أو الرأسمالي بالبروليتاريا، أي مجرّد تغييرٍ لمواقع الاستغلال، وإنّما هي تصفية نهائية للاستغلال ولكلّ ألوان الظلم البشري.

وقد حدّد القرآن الكريم في نصٍّ آخر صفة هؤلاء المستضعفين الذين ترشّحهم ثورة الأنبياء لتسلّم مقاليد الخلافة في الأرض، إذ قال الله تعالىٰ: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾[1].

وثانياً: أنّ صراع الأنبياء مع الظلم والاستغلال لم يتّخذ طابعاً طبقياً كما وقع لكثيرٍ من الثورات الاجتماعية؛ لأنّه كان ثورةً إنسانية ولتحرير الإنسان من داخلٍ قبل كلّ شيء، ولم يكن جانبه الثوري الاجتماعي إلّا بناءً علوياً لتلك الثورة، حتّى أنّ الرسول الأعظم ﷺ أطلق على ثورة التحرير من داخل اسم: «الجهاد الأكبر»، وعلى ثورة التحرير من خارج اسم: «الجهاد الأصغر»، كما تقدم.

وقد استطاع الإسلام ـ بعملية التحرير من الداخل وبتحقيق متطلّبات الجهاد الأكبر ـ أن ينبّه في النفوس الخيِّرة كلّ كوامن الخير والعطاء، ويفجّر فيها طاقات الإبداع على اختلاف انتماءاتها الطبقية في المجتمعات الجاهلية، فكان الغنيّ يقف إلى جانب الفقير على خطّ المواجهة للظلم والطغيان، وكان مستغِلّ الأمس يندمج مع المستغَلّ ـ بالفتح ـ في إطارٍ ثوريّ واحدٍ بعد أن يحقّق الجهاد الأكبر فيه قيمه العظيمة.

---

(١) الحجّ: ٤١.

إنّ الثائر على أساسٍ نبويّ ليس ذلك المستغَلّ الذي يؤمن بأنّ الإنسان يستمدّ قيمته من ملكية وسائل الإنتاج وتمكّنه في الأرض، ويسعى من أجل ذلك في سبيل انتزاع هذه القيمة من يد مستغِلّيه والاستئثار بها لنفسه؛ لكي تفرض طبيعة هذا الصراع أن يكون الانتماء إلى طبقة المستغِلّين أو المستغَلّين هو الذي يحدّد موقع الإنسان في الصراع، بل الثائر النبويّ هو ذلك الإنسان الذي يؤمن بأنّ الإنسان يستمدّ قيمته من سعيه الحثيث نحو الله، واستيعابه لكلّ ما يعنيه هذا السعي من قيمٍ إنسانية، ويشنّ حرباً لا هوادةَ فيها على الاستغلال باعتباره هدراً لتلك القيم وتحويلاً للإنسانية من مسيرتها نحو الله وتحقيق أهدافها الكبرى وإلهائها بالتكاثر وتجميع المال. والذي يحدّد هذا الموقع للثائر النبويّ مدى نجاحه في الجهاد الأكبر لا موقعه الاجتماعي والانتماء الطبقي.

خلافة الإنسان

وبعد أن قرّر الإسلام مبدأ ملكية الله تعالى رتّب عليه أنّ دور الإنسان في الثروة هو دور الخليفة المستأمَن من قبل الله تعالى على مصادر الثروة في الكون؛ ليدبّر أمرها ويدير شأنها وفقاً للروح العامة لملكية الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾[1]. ﴿وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾[2].

والاستخلاف يتمّ على مرحلتين:

المرحلة الأُولى: استخلاف للجماعة البشرية الصالحة ككلٍّ، قال الله

(١) الحديد: ٧

(٢) النور: ٣٣

سبحانه : ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً ﴾[١].

وهذا النصّ الشريف يتحدّث عن أموال السفهاء، وينهى الجماعة أن يسلّموها إلى السفهاء، ويضيف الأموال إلى الجماعة نفسها على الرغم من أنّها أموال أفرادٍ منهم؛ وذلك إشعاراً بأنّ الأموال في هذا الكون قد جعلت لإقامة حياة الجماعة، وتمكينها من مواصلة حياتها الكريمة، وتحقيق الأهداف الإلهية من خلافة الإنسان على الأرض. ولمّا كان السفيه لا يصلح لتحقيق هذه الأهداف فقد منع الله الجماعة من إطلاق يده في أمواله.

ومن ناحيةٍ أُخرى نلاحظ أنّ القرآن الكريم والفقه الإسلامي يُطلق على كلّ الثروات الطبيعية التي تحصل عليها الجماعة المسلمة من الكفّار اسم الفيء ويعتبرها ملكيةً عامة. والفيء: كلمة تدلّ على عود الشيء الى أصله، وهذا يعني أنّ هذه الثروات كلّها في الأصل للجماعة، وأنّ الاستخلاف من الله تعالى استخلاف للجماعة.

ولهذا فإنّ الجماعة ـ ككلٍّ ـ بحكم هذا الاستخلاف مسؤولة أمام الله تعالى، وهذه المسؤولية تحدّدها الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿ اللهُ الَّذي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالأرْضَ وَأنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأخرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي البَحْرِ بِأمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيلَ وَالنَّهَارَ * وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَألْتُمُوهُ وَإنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوهَا إنَّ الإنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾[٢].

فإنّ هذا النصّ القرآني الشريف بعد أن يستعرض ما استخلف الله عليه

---

(١) النساء: ٥.

(٢) إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤.

الإنسان من ثروات الكون وطاقاته ونعمه الموفورة، أشار الى لونين من الانحراف: أحدهما الظلم، والآخر كفران النعمة. والظلم يعني سوء التوزيع وعدم توفير هذه النعم لأفراد الجماعة على السواء، وهو ظلم بعض أفراد الجماعة للبعض الآخر. وكفران النعمة يعني تقصير الجماعة في استثمار ما حباها الله به من طاقات الكون وخيراته المتنوّعة، أي التوقّف عن الإبداع الذي هو في نفس الوقت توقّف في السير نحو المطلق، نحو الله تعالى، وهذا ظلم الجماعة لنفسها.

وهذه الإشارة تحدِّد في الوقت نفسه مسؤولية الجماعة بين يدي المستخلف سبحانه وتعالى في أمرين:

أحدهما: العدل في توزيع الثروة، أي أن لا يقع تصرّف في الثروة التي استُخلِفت عليها الجماعة تصرّفاً يتعارض مع خلافتها العامة وحقّها ككلٍّ في ما خلق الله.

والآخر: العدل في رعاية الثروة وتنميتها، وذلك ببذل الجماعة طاقاتها في استثمار الكون وإعمار الأرض وتوفير النعم.

المرحلة الثانية من الاستخلاف: هي استخلاف الأفراد الذي يتّخذ من الناحية الفقهية والقانونية شكلَ الملكية الخاصّة، والاستخلاف هنا من الجماعة للفرد، ولهذا أضافت الآية الكريمة أموال الأفراد إلى الجماعة في النصّ القرآني الآنف الذكر، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تقرَّ أيّ ملكيةٍ خاصّةٍ تتعارض مع خلافة الجماعة وحقّها ـ ككلٍّ ـ في الثروة.

وما دامت الملكية الخاصّة استخلافاً للفرد من قبل الجماعة فمن الطبيعي أن يكون الفرد مسؤولاً أمام الجماعة عن تصرّفاته في ماله وانسجامها مع مسؤولياتها أمام الله تعالى ومتطلبات خلافتها العامة، ومن الطبيعي أن يكون من حقّ الممثّل الشرعي للجماعة أن ينتزع من الفرد ملكيته الخاصّة إذا جعل منها أداةً

للإضرار بالجماعة والتعدّي على الآخرين، وتوقّف دفع ذلك على انتزاعها، كما صنع رسول الله ﷺ في قصّة سمرة بن جندب[١]، فقد جاء في عدّة رواياتٍ[٢]: أنّ سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجلٍ من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذنٍ من الأنصاري، فقال الأنصاري: يا سمرة، لا تزال تفجأنا على حالٍ لا نحبّ أن تفجأنا عليه، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريقٍ وهو طريقي إلى عذقي، فشكاه الأنصاري إلى رسول الله ﷺ، فأرسل إليه النبي، فأتاه فقال: إنّ فلاناً قد شكاك وزعم أنّك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذن، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله أستأذن في طريقي إلى عذقي؟! فقال له النبي ﷺ: خلّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا... فقال: لا... فقال له رسول الله ﷺ: إنّك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن. ثمّ أمر بها رسول الله فقُلعت ورُمي بها إليه.

وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ العدل الذي قامت على أساسه مسؤوليات الجماعة في خلافتها العامة هو الوجه الاجتماعي للعدل الإلهي الذي نادىٰ به الأنبياء، وأكّدت عليه رسالة السماء كأصلٍ ثانٍ من أُصول الدين يتلو التوحيد مباشرة.

ولم يكن الاهتمام على هذا المستوى بالعدل الإلهي وتمييزه كأصلٍ مستقلّ

---

(١) سمرة بن جندب بن هلال بن جريح بن مُرّة الفزاري، له وقائع فظيعة. أُنظر الإصابة ٢: ٧٨، وأُسد الغابة ٢: ٣٥٤. مات سنة ٥١، وقيل: ٥٩، وقيل: ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٨، الباب ١٢، الحديث ٣. الكافي ٥: ٢٩٤، الحديث ٨، التهذيب ٧: ١٤٦، الحديث ٣٦. من لا يحضره الفقيه ٣: ١٠٣، الحديث ٣٤٢٣.

للدين من بين سائر صفات الله تعالى ـ من علمٍ وقدرةٍ وسمعٍ وبصرٍ وغير ذلك ـ إلّا لِمَا لهذا الأصل من مدلولٍ اجتماعيّ وارتباطٍ عميقٍ بمغزى الثورة التي يمارسها الأنبياء على صعيد الواقع، فالتوحيد يعني اجتماعياً: أنّ المالك هو الله دون غيره من الآلهة المزيّفة، والعدل يعني: أنّ هذا المالك الوحيد بحكم عدله لا يؤثِر فرداً على فرد، ولا يمنح حقّاً لفئةٍ على حساب فئة، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككلٍّ على ما وفّر من نعمٍ وثروات.

أهداف الخلافة

والإسلام إذ يضع مبدأ الخلافة ويستخلف الجماعة البشرية على الأرض يضع للخلافة أهدافها الصالحة، وبهذا يحدث انقلاباً عظيماً في تصوّر الأهداف وتقويمها يؤدّي بالمقابل إلى انقلابٍ عظيمٍ في الوسائل والأساليب.

ولكي يحدث الإسلام هذا الانقلاب العظيم في تقويم الحياة وتحديد أهدافها كان لا بدّ أن يعطي تصوّراً لها يلائم ما يريد طرحه من أهداف، ويهيّئ الجوّ النفسي في مجتمع الخلافة الصالحة لتبنّي تلك الأهداف ووضعها موضع التنفيذ.

ولكن ما هو التغيير الذي يريد الإسلام تحقيقه في مجال تلك الأهداف؟

إنّ المجتمعات الجاهلية لا تنظر إلى الحياة إلّا من خلال شوطها القصير الذي ينتهي بالموت، ولا تدرك لذّاتها ومتعها إلّا من خلال إشباع ما لدى الإنسان من غرائز وشهوات، وهي على هذا الأساس تجد في المال ـ بوصفه مالاً ـ وفي تجميعه وادّخاره والتنافس فيه الهدف الطبيعي الذي يضمن للإنسان القدرة على امتصاص أكبر قدرٍ ممكنٍ من الحياة وتحديدها نوعياً وكمياً، أي على الخلود النسبي بقدر ما تسمح به إمكانات الحياة المادية على الأرض.

وكان هذا التصور للحياة ولدور المال في تحديدها هو الأساس لكلّ ما زخرت به المجتمعات الجاهلية من محاولات الاستزادة والتكاثر وألوان التناقض والاستغلال؛ لأنّ المسرح محدود، والأوراق معدودة، واللاعبين كثيرون، وصاحب الحظّ السعيد من يحصل على أكبر عددٍ من تلك الأوراق ولو على حساب الآخرين.

ولإزالة هذا التصور واستئصال جذوره النفسية من الإنسان شجب الإسلام المال وتجميعه وادّخاره والتكاثر فيه كهدف، ونفىٰ أيّ دورٍ له في تخليد الإنسان أو منحه وجوداً حقيقياً أكبر: ﴿ وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ * الّذي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ * يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ * كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ في الحُطَمَةِ * ومَآ أَدْرَاكَ مَا الحُطَمَةُ * نَارُ اللهِ المُوقَدَةُ * الّتي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ ﴾[1].

﴿ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ المَقَابِرَ * كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اليَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ اليَقِينِ ﴾[2].

﴿ وَالّذينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَها في سَبيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أليمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا في نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾[3].

ولم يقتصر الإسلام على شجب أهداف الجاهلية وقيمها عن الحياة، بل وضع بدلاً عنها الهدف الذي يجبِ أن تسير في اتّجاهه. قال سبحانه وتعالى:

---

(١) الهمزة: ١ ـ ٧.

(٢) التكاثر: ١ ـ ٧.

(٣) التوبة: ٣٤ ـ ٣٥

﴿ تَبَارَكَ الَّذي بِيَدِهِ المُـلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَديرٌ * الَّذِي خَلَقَ المَوْتَ وَالحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ العَزِيزُ الغَفُورُ ﴾[1]، فبدلاً عن الأكثر مالاً والأخلد ثروةً وضع الأحسنَ عملاً هو المثل الأعلى والهدف الأول، وَحثّ الله تعالى الجماعة البشرية التي تولّى الأنبياء تربيتها وإعدادها على التنافس في مجال هذا الهدف والتسابق في العمل الصالح: ﴿ وَفي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ المُتَنَافِسُونَ ﴾[2].

ولكي يقوم هذا الهدف الجديد على أساسٍ واقعيّ ومتينٍ أعطىٰ الإسلام نظرةً جديدةً إلى الساحة، فربطها بعالمٍ غير منظورٍ حسياً وأكّد على خلود العمل ـ بدلاً عن المال والثروة ـ عبر ذلك العالم غير المنظور وامتداده في أعماق نفس الإنسان العامل وتبلوره في النهاية بالطريقة التي تنظّم بها الأعمال في ذلك العالم الحقّ؛ وبهذا خلق في الإنسان الشعور بأنّ خلوده وبقاءه بالعمل الصالح، لا بادّخار المال واكتناز الثروة، وغيَّر من مفهومه عن إنفاق المال في سبيل الله، فبدلاً عن أن ينظر إليه بوصفه تلاشياً لوجود الإنسان ومغامرةً علىٰ حساب مستقبله وضمان استمراره ـ أو على الأقلّ بوصفه عطاءً بدون مقابلٍ ـ خلق الإسلام نظرةً جديدةً إلىٰ هذا الإنفاق بوصفه ضماناً لامتداد الإنسان وخلوده وعطاءً بمقابل، بل تجارة قادرة على النموّ وإثراء العامل روحياً ومستقبلياً:

﴿ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ ﴾[3]. ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾[4]. ﴿ إِنْ تُقْرِضُوا اللهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعِفْهُ لَكُمْ ﴾[5]. ﴿ مَثَلُ الَّذينَ

---

(١) الملك: ١ ـ ٢.

(٢) المطفّفين: ٢٦.

(٣) سبأ: ٣٩.

(٤) الأنعام: ١٦٠.

(٥) التغابن: ١٧.

يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[1].

وهذا هو الوجه الاجتماعي الثوري للمعاد بوصفه الأصل الخامس من أُصول الدين. فالمعاد يلعب على صعيد الثورة الاجتماعية للأنبياء دوراً أساسياً بوصفه الأساس الواقعي لما يتبنّاه إنسان الأنبياء الصالح من أهدافٍ وقيمٍ في الحياة.

وإذا عرفنا أنّ النبيّ هو حامل الثورة ورسولها من السماء، وأنّ الإمامة ـ بمعنى الوصاية ـ هي مرحلة الانتقال التي تواصل السماء من خلالها قيمومتها على الثورة إلى أن ترتفع الأُمّة الى مستوى النضج الثوري المطلوب، إذا عرفنا ذلك يتبيّن بكلّ وضوحٍ أنّ أُصول الدين الخمسة التي تمثّل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساسي لرسالة السماء هي في نفس الوقت تمثّل ـ بأوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء ـ الصورة المتكاملة لأُسس هذه الثورة، وترسم للمسيرة البشرية معالم خلافتها العامة على الأرض.

الإسلام ثابت والحياة متطوّرة

وكثيراً ما يقول المشكّكون: كيف يمكن أن تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية في نهاية القرن العشرين على أساس الإسلام، مع ما طرأ على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بعد قرابة أربعة عشر قرناً من توسّعٍ وتعقيد وما يواجه إنسان اليوم من مشاكل نتيجةً لذلك؟!

---

(١) البقرة: ٢٦١.

والجواب على ذلك: أنّ الإسلام قادر على قيادة الحياة وتنظيمها ضمن أُطره الحيّة دائماً؛ ذلك أنّ الاقتصاد الإسلامي تمثّله أحكام الإسلام في الثروة، وهذه الأحكام تشتمل على قسمين من العناصر:

أحدهما العناصر الثابتة: وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنّة في ما يتّصل بالحياة الاقتصادية.

والآخر العناصر المرنة والمتحرّكة: وهي تلك العناصر التي تستمدّ ـ على ضوء طبيعة المرحلة في كلّ ظرفٍ ـ من المؤشّرات الإسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة.

فهناك إذن في العناصر الثابتة ما يقوم بدور مؤشّراتٍ عامّةٍ تُعْتَمَد كأُسسٍ لتحديد العناصر المرنة والمتحرّكة التي تتطلّبها طبيعة المرحلة.

ولا يستكمل الاقتصاد الإسلامي ـ أو اقتصاد المجتمع الإسلامي بتعبيرٍ آخر ـ صورته الكاملة إلّا باندماج العناصر المتحرّكة مع العناصر الثابتة في تركيبٍ واحدٍ تسوده روح واحدة وأهداف مشتركة.

وعملية استنباط العناصر المتحرّكة من المؤشّرات الإسلامية العامة تتطلّب:

أولاً: فهماً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة وإدراكاً معمّقاً لمؤشّراتها ودلالاتها العامة.

ثانياً: استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها الاقتصادية، ودراسةً دقيقةً للأهداف التي تحدّدها المؤشّرات العامة وللأساليب التي تتكفّل بتحقيقها.

ثالثاً: فهماً فقهياً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي ـ ولي الأمر ـ والحصول على صيغٍ تشريعيةٍ تجسّد تلك العناصر المتحرّكة في إطار صلاحيات الحاكم الشرعي وحدود ولايته الممنوحة له.

ومن هنا كان التخطيط للحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي مهمّةً يجب

أن يتعاون فيها مفكّرون إسلاميّون واعون ـ ويكـونون فـي نـفس الوقت فـقهاء مبدِعين ـ وعلماء اقتصاديّون محدثون.

وأمّا ما هي الخطوط العامة للمؤشّرات التي تشكّل أسـاساً فـي الصـورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي فهي كما يلي :

المؤشّرات العامّة
[لاقتصاد المجتمع الإسلامي]

أ ـ اتّجاه التشريع

وهذا المؤشّر يعني أن تتواجد في الشريعة وضمن العناصر الثابتة من الاقتصاد الإسلامي أحكام منصوصة في الكتاب والسنّة، تتّجه كلّها نحو هدفٍ مشتركٍ علىٰ نحوٍ يبدو اهتمام الشارع بتحقيق ذلك الهدف، فيعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشّراً ثابتاً، وقد يتطلّب الحفاظ عليه وضع عناصر متحرّكةٍ لكي يضمن بقاء الهدف أو السير به إلىٰ ذروته الممكنة.

وفيما يلي مثال على هذا المؤشّر يتمثّل في مجموعةٍ من الأحكام الشرعية التي تشكّل بمجموعها اتّجاهاً تشريعياً:

١ ـ لم يسمح الإسلام بالملكية الخاصّة لرقبة المال في مصادر الثروة الطبيعية.

٢ ـ ألغىٰ الإسلام الحمىٰ، أي اكتساب الحقّ في مصدرٍ طبيعيّ على أساس الحيازة ومجرّد السيطرة بدون إحياءٍ، فلا يكتسب حقّ خاصّ في مصادر الثروة الطبيعية بدون عمل.

٣ ـ إذا تلاشىٰ العمل المنفَق في مصدرٍ طبيعيّ وعاد إلى حالته الأُولى كان من حقّ أيّ فردٍ آخر غير العامل الأول أن يستثمر المصدر من جديدٍ ويوظّفه توظيفاً صالحاً.

٤ ـ العمل المنفَق في إحياء مصدرٍ طبيعيّ ـ كالأرض ـ أو في استثماره لا ينقل ملكيةً من القطّاع العامّ إلى القطّاع الخاصّ، وإنّما يؤكّد للعامل حقّ

الأولوية في ما أحياه على أساس العمل.

٥ ـ الإحياء غير المباشر بالطريقة الرأسمالية ـ أي بدفع الأُجور ووسائل العمل إلىٰ الأُجراء ـ لا يُكسب حقّاً ولا يبرّر للرأسمالي الدافع للأُجور أن يدّعي لنفسه الحقّ في نتائج الإحياء وأن يقطف ثمار العمل المأجور، كما هي الحالة في المجتمع الرأسمالي.

٦ ـ الإنتاج الرأسمالي في الصناعات الاستخراجية لا يُكسب الرأسمالي حقّ ملكية السلعة المنتجة، مثلاً: شخص أو أشخاص يدفعون الأُجور إلىٰ العمّال الذين يستخرجون النفط ويزوّدونهم بالوسائل والأدوات اللازمة لذلك، فلا يعتبر النفط المستخرج في هذه الحالة ملكاً لدافعي الأُجور ومالكي الأدوات، وهذا معنى رفض إقامة الصناعات الاستخراجية على أساسٍ رأسمالي.

٧ ـ ملكية وسائل الإنتاج المستخدمة في الصناعات التحويلية ومختلف عمليات الإنتاج لا تمنح مالك هذه الوسائل والأدوات حقّاً في السلعة المنتجة، فإذا مارس عدد من الناس غزل صوفهم في أدوات غزلٍ ميكانيكيةٍ يملكها غيرهم لم يكن لمالكي هذه الأدوات نصيب في الصوف المغزول، وإنّما لهم أُجور الانتفاع بتلك الأدوات على الممارسين لعملية الغزل الذين يملكون القيمة المنتجة كلّها.

٨ ـ رأس المال النقدي إذا كان مضموناً في عملية الاستثمار فليس من حقّه أن يساهم في أيِّ ربحٍ ينتج عن توظيف رأس المال المذكور؛ لأنّ الربا حرام، ومجرّد تأجيل الرأسمالي لانتفاعه بماله أو حرمانه نفسه من الاستفادة المباشرة منه لا يبرّر له حقّاً في الربح بدون عمل، بل الربح في حالةٍ من هذا القبيل كلّه للعامل على الرغم من أنّه قد لا يكون مالكاً للبضاعة نفسها. والطريقة الوحيدة التي سمح بها الإسلام لمشاركة رأس المال النقدي في الربح: أن يتحمّل صاحبه المخاطرة به، ويتحمّل وحده دون العامل كلّ التبعات السلبية للعملية.

٩ ـ لا يجوز للمستأجر أن يستثمر الأجرة التي دفعها استثماراً رأسمالياً ويربح على أساسها ربحاً بدون عمل، وذلك بأن يستأجر الدار أو السفينة أو المعمل بأُجرةٍ محدّدةٍ ثمّ يؤجرهُ بأُجرةٍ أكبر دون أن يقوم بعملٍ في العين المستأجرة، وكذلك لا يجوز أن يُستأجر الأجير بأُجرةٍ ثمّ تؤجر منافعه بأُجرةٍ أكبر.

١٠ ـ لا يجوز إشغال ذمّة الغير بمالٍ عن طريق القرض بدون إقباضه مالاً حقيقياً؛ لأنّ القبض شرط في عقد القرض، وبهذا تبطل كلّ الأوراق المالية التي تفتَّق عنها ذهن الرأسمالي الأُوروبي ووجد فيها فرصته الذهبية لتنمية المال بدون أيّ عمل تنميةً رأسماليةً بحتةً؛ وذلك لأنّه لاحظ أنَّ بإمكانه أن يصدر تعهّداتٍ بقيمة عشرة أضعاف ما لديه من أموالٍ حقيقيةٍ ويغطّي بها قروضاً للآخرين بما يعادل القيمة المتعهّد بها في تلك الأوراق ما دام يعرف أنّه لن يطالب بالتزاماته في وقتٍ واحد، وأنّ كلّ مدينٍ يؤثِر التعامل بأوراقه المالية بدلاً عن أن يسحب المال الحقيقي من خزائن الرأسمالي أو البنك الرأسمالي، وهكذا تتضاعف ثروة الرأسمالي بدون عملٍ على أساس إلغاء دور القبض في عقد القرض.

وهذه الأحكام تتّجه كلّها إلى استئصال الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل ورفض الاستثمار الرأسمالي، أي تنمية ملكية المال بالمال وحده، وهذا الاتّجاه يشكّل مؤشّراً ثابتاً وأساساً للعناصر المتحرّكة في اقتصاد المجتمع الإسلامي، وعلى الحاكم الشرعي أن يسير على هذا الاتّجاه ضمن صيغٍ تشريعيةٍ تتّسع لها صلاحيّاته ولا تصطدم مع عنصرٍ ثابتٍ في التشريع.

ب ـ الهدف المنصوص لحكمٍ ثابت

وهذا المؤشّر يعني: أنّ مصادر الإسلام ـ من الكتاب والسنّة ـ إذا شرّعت حكماً ونصّت على الهدف منه كان الهدف علامةً هاديةً لملء الجانب المتحرّك من

صورة الاقتصاد الإسلامي بصيغ تشريعيةٍ تضمن تحقيقه؛ على أن تدخل هذه الصيغ ضمن صلاحيّات الحاكم الشرعي الذي يجتهد ويقدّر ما يتطلّبه تحقيق ذلك الهدف عملياً من صيغ تشريعيةٍ على ضوء ظروف المجتمع وشروطه الاقتصادية والاجتماعية.

ومثال ذلك النصّ القرآني الآتي: ﴿ مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ ﴾[1]، فإنّ الظاهر من هذا النصّ الشريف أنّ التوازن وانتشار المال ـ بصورةٍ تشبع كلّ الحاجات المشروعة في المجتمع ـ وعدم تركّزه في عددٍ محدودٍ من أفراده، هدف من أهداف التشريع الإسلامي.

وهذا الهدف يعتبر مؤشّراً ثابتاً فيما يتّصل بالعناصر المتحرّكة، وعلى هذا الأساس يضع وليّ الأمر كلّ الصيغ التشريعية الممكنة التي تحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال وتحول دون تركّزه في أيدي أفرادٍ محدودين. وتحارب الدولة الإسلامية التركيز الرأسمالي في الإنتاج والاحتكار بمختلف أشكاله.

ومثال آخر: أنّ نصوص الزكاة صرّحت بأنّ الزكاة ليست لسدّ حاجة الفقير الضرورية فحسب، بل لإعطائه المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواه المعيشي، أي لابدّ من توفير مستوىً من المعيشة للفقير يلحقه بالمستوى العام للمعيشة الذي يتمتّع به غير الفقراء في المجتمع، وهذا يعني أنّ توفير مستوىً معيشيّ موحّدٍ أو متقاربٍ لكلّ أفراد المجتمع هدف إسلامي لابدّ للحاكم الشرعي من السعي في سبيل تحقيقه.

---

(١) الحشر: ٧.

ج ـ القيم الاجتماعية التي أكّد الإسلام على الاهتمام بها

وهذا المؤشّر يعني أنّ في النصوص الإسلامية من الكتاب والسنّة ما يؤكّد على قيم معيّنةٍ وتبنّيها، كالمساواة والأُخوّة والعدالة والقسط ونحو ذلك، وهذه القيم تشكّل أساساً لاستيحاء صيغ تشريعيةٍ متطوّرةٍ ومتحرّكةٍ ـ وفقاً للمستجدات والمتغيّرات ـ تكفل تحقيق تلك القيم وفقاً لصلاحيات الحاكم الشرعي في ملء منطقة الفراغ. قال الله سبحانه وتعالىٰ:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ﴾[1]. ﴿ وإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بالقِسْطِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ ﴾[2]. ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى ﴾[3]. ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ﴾[4]. ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[5].

وكما توجد قيم معلنة إسلامية كذلك نجد في مصادرنا الإسلامية مفاهيمَ معيّنةً وتفسيراتٍ محدّدةً لظواهر اجتماعيةٍ أو اقتصادية، وهذه المفاهيم بدورها تلقي ضوءاً على العناصر المتحرّكة أيضاً.

ومثال ذلك: مفهوم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن الفقر، حيث روي عنه أنّه قال: «ما جاع فقير إلّا بما مُتّع به غني»[6].

---

(١) المائدة: ٨.

(٢) المائدة: ٤٢.

(٣) النحل: ٩٠.

(٤) الشورىٰ: ١٥.

(٥) الحجرات: ١٣.

(٦) نهج البلاغة: ٥٣٣، الحكمة (٣٢٨) وفيه: بما مَنَع غنيٌ.

ومثال آخر: مفهومه عن دور التاجر ومبرّرات الربح التجاري في الحياة الاقتصادية، فقد تحدّث إلى واليه على مصر مالك الأشتر عن التجّار وذوي الصناعات في سياقٍ واحد، وأكّد على أنّه لا قوام للحياة الاقتصادية «إلّا بالتجّار وذوي الصناعات في ما يجتمعون عليه من مرافقهم، ويقيمونه من أسواقهم، ويكفونهم من الترفّق بأيديهم ما لا يبلغه رفق غيرهم»[1]. وقال في موضعٍ آخر عنهم: «فإنّهم موادّ المنافع... وجلّابها من المباعد والمطارح في برّك وبحرك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترئون عليها»[2]. وهذا يعني أنّ الإمام كان يجد في التاجر منتجاً كالصانع ويربط بين شرعية ربحه من الناحية الاقتصادية وما يقوم به من جهدٍ في توفير البضاعة وجلبها والحفاظ عليها، وهو مفهوم يختلف كلّ الاختلاف عن المفهوم الرأسمالي للتجارة.

د ـ اتّجاه العناصر المتحرّكة على يد النبيّ أو الوصيّ

وهذا المؤشّر يعني أنّ النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام لهم شخصيّتان: الأُولى بوصفهم مبلّغين للعناصر الثابتة عن الله تعالىٰ، والأُخرى بوصفهم حكّاماً وقادةً للمجتمع الإسلامي يضعون العناصر المتحرّكة التي يستوحونها من المؤشّرات العامّة للإسلام والروح الاجتماعية والإنسانية للشريعة المقدسة، وعلى هذا الأساس كان النبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام يمارسون وضع العناصر المتحرّكة في مختلف شؤون الحياة الاقتصادية وغيرها، وهذه العناصر ـ بحكم صدورها عن صاحب الرسالة أو ورثته المعصومين ـ تحمل بدون شكّ الروح العامة للاقتصاد

---

(١) نهج البلاغة: ٤٣٢، الكتاب ٥٣.

(٢) نهج البلاغة: ٤٣٨، الكتاب ٥٣.

الإسلامي وتعبّر عن تطلّعاته في واقع الحياة. ومن هنا كانت ممارسات القائد المعصوم في هذا المجال ذاتَ دلالةٍ ثابتة، وعلى الحاكم الشرعي أن يستفيد منها مؤشّراً إسلامياً ـ بقدر ما لا يكون مشدوداً إلىٰ طبيعة المرحلة التي رافقتها ـ ويحدِّد على أساس هذا المؤشّر العناصر المتحرّكة.

ومن أمثلة هذا المؤشّر:

أولاً: ما روي في أحاديث عديدةٍ من أنّ النبيّ ﷺ منع في فترةٍ معينةٍ من إجارة الأرض، ففي روايةٍ أنّ النبيّ ﷺ قال: «من كانت له أرض فليزرعها أو ليُزرِعْها أخاه، ولا يُكرِها بثلثٍ ولا بربعٍ ولا بطعامٍ مسمّى»[1]. وفي روايةٍ أُخرى أنّه قال: «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه، فإن أبىٰ فليمسك أرضه»[2]. وفي روايةٍ عن جابر بن عبد الله أنّ النبيّ قال: «من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع ... فليمنحها أخاه، ولا يؤاجرها إيّاه»[3].

فإنّ عقد الإجارة وإن كان قد سمح به من وجهة القانون المدني للفقه الإسلامي إلّا أنّ النبيّ ﷺ يبدو من هذه الروايات أنّه استعمل صلاحياته ـ بوصفه وليّ الأمر ـ في المنع عنها؛ حفاظاً على التوازن الاجتماعي، وللحيلولة دون نشوء كسبٍ مترفٍ لا يقوم على أساس العمل، في الوقت الذي يغرق فيه نصف المجتمع ـ المهاجرون ـ في ألوان العوز والفاقة.

ثانياً: ما جاء في النصوص من أنّ النبيّ ﷺ نهى عن منع فضل الماء والكلا، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «قضى رسول الله ﷺ بين أهل

---

(١) كنز العمّال ١٥ : ٥٣١، الحديث ٤٢٠٥٤.

(٢) سنن ابن ماجة ٢ : ٨٢٠، الحديث ٢٤٥٢، ط دار إحياء التراث.

(٣) كنز العمّال ١٥ : ٥٣١، الحديث ٤٢٠٥٣.

المدينة في مشارب النخل... أنّه لا يمنع فضل ماءٍ وكلأ»[1].

وهذا النهي نهي تحريمٍ مارسه الرسول الأعظم بوصفه وليّ الأمر؛ نظراً إلى أنّ مجتمع المدينة كان بحاجةٍ شديدةٍ إلى إنماء الثروة الزراعية والحيوانية، وإلى توفير الموادّ اللازمة للإنتاج توفيراً عامّاً وعدم احتكارها، فألزمت الدولة على هذا الأساس الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلأهم للآخرين.

ثالثاً: ما جاء في عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر ـ واليه على مصر ـ من التأكيد على منع الاحتكار في كلّ الحالات منعاً باتاً؛ إذ تحدّث الإمام إلى واليه عن التجّار ودورهم في الحياة الاقتصادية وأوصاه بهم، ثمّ عقّب ذلك قائلاً: «واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثيرٍ منهم ضيقاً فاحشاً وشحّاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّةٍ للعامّة، وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه. وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدلٍ وأسعارٍ لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع»[2].

وهذا المنع الحاسم من الإمام للاحتكار يعني حرص الإسلام على شجب الأرباح التي تقوم على أثمانٍ مصطنعةٍ تخلقها ظروف الاحتكار الرأسمالية، وأنّ الربح النظيف هو الربح الذي يحصل عن طريق القيمة التبادلية الواقعية للبضاعة ـ وهي القيمة التي يدخل في تكوينها منفعة البضاعة ودرجة قدرتها وفقاً للعوامل الطبيعية والموضوعية ـ مع استبعاد دور الندرة المصطنعة التي يخلقها التجّار والرأسماليون المحتكرون عن طريق التحكّم في العرض والطلب.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٢٠، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢ مع اختلاف يسير.

(٢) نهج البلاغة : ٤٣٨، الكتاب (٥٣).

رابعاً : ما ثبت عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من أنّه وضع الزكاة على أموالٍ غير الأموال التي وضعت عليها الزكاة في الصيغة التشريعية الثابتة، فإنّ الصيغة التشريعية الثابتة وضعت الزكاة على تسعة أقسام من الأموال، غير أنّه ثبت عن الإمام أنّه وضع الزكاة في عهده على أموالٍ أُخرى أيضاً كالخيل مثلاً[١]، وهذا عنصر متحرّك يكشف عن أنّ الزكاة كنظرةٍ إسلاميةٍ لا تختصّ بمالٍ دون مال، وأنّ من حقّ وليّ الأمر أن يطبّق هذه النظرية في أيّ مجالٍ يراه ضرورياً.

هـ ـ الأهداف التي حُدِّدت لوليِّ الأمر

وهذا المؤشّر يعني أنّ الشريعة وضعت في نصوصها العامة وعناصرها الثابتة أهدافاً لوليّ الأمر وكلّفته بتحقيقها، أو السعي من أجل الاقتراب نحوها بقدر الإمكان، وهذه الأهداف تشكّل أساساً لرسم السياسة الاقتصادية، وصياغة العناصر المتحرّكة في الاقتصاد الإسلامي بالصورة التي تحقّق تلك الأهداف، أو تجعل المسيرة الاجتماعية متّجهةً بأقصى قدرٍ ممكنٍ من السرعة نحو تحقيقها.

ومثال ذلك: أنّه جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام: أنّ على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة أن يُموّن الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا[٢].

وكلمة «من عنده» تدلّ على أنّ المسؤولية في هذا المجال متّجهة نحو وليّ الأمر بكلّ إمكاناته، لا نحو قلم الزكاة خاصّةً من أقلام بيت المال. فهناك إذن

---

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٧٧، الباب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحبّ فيه، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: وسائل الشيعة ٩ : ٢٦٦، الباب ٢٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣.

هدف ثابت يجب على وليّ الأمر تحقيقه، أو السعي في هذا السبيل بما أُوتي من إمكانات، وهو توفير حدّ أدنىٰ يحقّق الغِنىٰ فـي مسـتوى المـعيشة لكـلّ أفـراد المجتمع الإسلامي، وهذا مؤشّر يشكّل جزءاً من القاعدة الثابتة التي يقوم عليها البناء العلوي للعناصر المتحرّكة من الاقتصاد الإسلامي فيما إذا لم تفِ العـناصر الثابتة بتحقيق الهدف المذكور.

إنّ الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي هي الصورة التي تبرز فيها العناصر المتحرّكة إلى جانب العناصر الثابتة لتتعاون معاً لتحقيق العدل الإسلامي على الأرض وفقاً لِمَا أراده الله سبحانه وتعالىٰ.

وقد وضعتُ بين أيديكم فيهذه الوريقات منهج الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي، وحدّدتُ لكم قسماً من العناصر الثابتة والأهداف الثابتة التي تشكّل بدورها أساساً للعناصر المتحرّكة ومؤشّراً لاتّجاهاتها العامة، وعلى هـذا الضوء يمكننا أن نلخّص عدداً من الخطوط المهمّة التي تشـتمل عـليها الصـورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي:

ـ فالاقتصاد الإسلامي يؤمن بأنّ مصادر الثروة الطبيعية كلّها لله تعالى، وأنّ اكتساب حقّ خاصّ في الانتفاع بها لا يقوم إلّا على أساس الجهد والعمل.

ـ ويؤمن أيضاً بأنّ أيَّ إنتاجٍ بشريّ للثروة الطبيعية لا يعطي حقّاً في الثروة المنتجة إلّا للعامل المنتج نفسه وليست الطبيعة أو وسائل الإنتاج إلّا أدواتٍ لخدمة الإنسان.

ـ ويؤمن أيضاً بأنّ على الدولة أن تسعىٰ في سبيل ربط الكسب بـالعمل، والاستئصال التدريجي لألوان الكسب التي لا تقوم على هذا الأساس، وبقدر ما يتضاءل دور المخاطرة برأس المال في المشاريع الانتاجية والتجارية ينبغي أن يعمل للتقليص من الكسب الذي يقوم على أساسٍ رأسماليّ بحت، ويؤكّد بالمقابل

دور الكسب الذي يقوم على أساس العمل.

ـ ويؤمن أيضاً بأنّ عليها أن توفّر مستوىً معيشياً موحّداً أو متقارباً لكلّ أفراد المجتمع؛ وذلك بتوفير الحدّ المعقول من جانب، والمنع من الإسراف وتحريمه من جانبٍ آخر.

ـ ويؤمن أيضاً بأنّ عليها الحفاظ على التوازن الاجتماعي بالحيلولة دون تركيز الأموال وعدم انتشارها.

وتتّجه الدولة في ظلّ الصورة الكاملة للاقتصاد الإسلامي إلى إعادة النقد إلى دوره الطبيعي كأداةٍ للتبادل ـ لا كأداةٍ لتنمية المال بالربا أو الادّخار ـ ووضع ضريبةٍ على الادّخار والتجميد، وحذف ما يمكن حذفه من العمليات الرأسمالية الطفيلية التي تتخلّل بين إنتاج السلعة ووصولها إلى المستهلك، ومقاومة الاحتكار، أي كلّ عمليةٍ يستهدف منها إيجاد حالة ندرةٍ مصطنعةٍ للسلعة بقصد رفع ثمنها.

وتتّجه الدولة أيضاً إلى تحويل دور النظام المصرفي من كونه وسيلةً للتنمية الرأسمالية للمال إلى كونه وسيلةً لإثراء الأُمّة ككلّ، وتجميع أموالها المتفرّقة في مصبٍّ واحدٍ لإسهام أكبر عددٍ من المواطنين في عملية الادّخار والتجميع، واستثمار ما يدّخر في مشاريع إنتاجيةٍ مفيدةٍ تخطّط لها الدولة على أساس قواعد المضاربة ـ الشركة ـ في الفقه الإسلامي بين العامل والمالك.

كما تلتزم الدولة أيضاً بتوفير العمل في القطّاع العامّ لكلّ مواطن، وبإعالة كلّ فردٍ غير قادرٍ على العمل أو لم تتوفّر له فرصة العمل، وتقوم بجباية الزكاة لتوفير صندوقٍ للضمان الاجتماعي، كما أنّها تخصّص خمس عائدات النفط وغيره من الثروات المعدنية للضمان الاجتماعي، وبناء دور سكنى للمواطنين وفق تنظيمٍ تضعه الدولة.

وتلتزم الدولة بالإنفاق من واردات القطّاع العامّ على التعليم مجّاناً وفي كلّ مراحله، وعلى الخدمات الصحّية مجّاناً وبكلّ أشكالها على نحوٍ يوفّر لكلّ مواطنٍ القدرة على الاستفادة من المجال التعليمي والصحّي بدون مقابلٍ وفقاً لنظامٍ معيّنٍ تقرّره الدولة.

هذه صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، وسنستعرض في حلقةٍ قادمةٍ التفاصيل بنحوٍ أوسعَ إن شاء الله تعالى، والله وليّ التوفيق.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَللرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ ﴿ وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ تَخافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآويكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[١].

النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

٢٠ / ربيع الثاني / ٩٩ هـ

---

(١) الأنفال: ٢٤ و ٢٦.

الإسلام يقود الحياة

٣

خطوط تفصيليّة

عن اقتصاد المجتمع الإسلامي



١

المقدّمة

- ○ الصورة الكاملة والمحدودة لأحكام الثروة .
- ○ ما هي عناصر الصورة الكاملة ؟
- ○ مصطلحات عامّة .
- ○ المعالم الرئيسيّة في الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[الصورة الكاملة والمحدودة لأحكام الثروة:]

تقدّم في الحلقة السابقة أنّ مبدأ الخلافة العامّة الذي نادىٰ به الإسلام يؤمن بأنّ الله تعالىٰ هو المالك الحقيقي الوحيد للكون وكلّ ما فيه من ثروات، وأنّه قد استخلف الإنسان على ما يملك. وقد استحقّ الإنسان شرف خلافة الله في الأرض؛ لأنّ الاستخلاف يعني الإحساس بالمسؤولية وشرف الأمانة، والإنسان هو الكائن الأرضي المتميّز بالإحساس بالمسؤولية.

ومن هنا كان من الطبيعي نتيجةً للاستخلاف أن يتصرّف الإنسان في الأمانة التي تحمّلها وفقاً لأوامر الله الذي استخلفه على الكون وائتمنه على كلّ ما يحويه من خيراتٍ وطيّبات.

وأحكام الثروة في الإسلام تمثّل جانباً من أوامر الله تعالى التي تتّحد وأمانة الإنسان الخليفة وفقاً لدرجة التزامه بها وتطبيقه لها.

غير أنّ هذه الأحكام تُعطى إسلامياً من خلال صورتين:

إحداهما الصورة الكاملة إسلامياً.

والأُخرى الصورة المحدودة إسلامياً.

والصورة الكاملة هي الصورة التشريعية التي تعطى إسلامياً في حالة

مجتمعٍ كاملٍ يراد بناء وجوده على أساس الإسلام وإقامة اقتصاده وخلافته في الأرض على ضوء شريعة السماء.

والصورة المحدودة هي الصورة التشريعية التي تعطى إسلامياً في حالة فردٍ متديّنٍ يُعنى شخصياً بتطبيق سلوكه وعلاقاته مع الآخرين على أساس الإسلام، غير أنّه يعيش ضمن مجتمعٍ لا يتبنّىٰ الإسلام نظاماً في الحياة، بل يسير وفق أنظمةٍ اجتماعيةٍ وإيديولوجياتٍ عقائديةٍ أُخرىٰ.

والفارق بين الحالتين كبير، وتبعاً لذلك تختلف الصورتان. ويمكن أن نلخِّص أهمّ أسباب الاختلاف بين الصورتين في ما يلي:

أولاً: أنّ عدداً من الأحكام الثابتة في الشريعة الإسلامية يتجاوز قدرة الفرد ويعتبر حكماً موجّهاً نحو المجتمع، وهذا النحو من الأحكام لا موضع له في الصورة المحدودة التي ترسم للفرد المتديّن سلوكه الاقتصادي، بينما هي جزء أساسيّ في الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي. ومن أمثلة ذلك: وجوب إيجاد التوازن الاجتماعي في المجتمع الإسلامي بالمعنى الذي سيأتي شرحه، فإنّ هذا الوجوب يمثّل تكليفاً للمجتمع وقيادته العامة، وليس له مدلول عمليّ في التطبيق الدينيّ الفرديّ البحت.

ثانياً: أنّ المؤشّرات الإسلامية العامة التي تشكّل أساساً للعناصر المتحرّكة في الاقتصاد الإسلامي وما ينجم عنها من هذه العناصر، تدخل في تكوين الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي، مع أنّها كثيراً ما لا تلعب أيَّ دورٍ في الصورة المحدودة لسلوك الفرد المتديّن؛ لأنّها على الأكثر ترتبط بصيغٍ تشريعيةٍ يضعها وليّ الأمر والحاكم الشرعي وفقاً لصلاحياته الشرعية وتجسيداً لمسؤولياته في قيادة المجتمع على ضوء تلك المؤشّرات. وأمّا حيث لا تكون المسألة مسألةَ قيادة مجتمع، بل توجيه فردٍ، فتختفي جُلّ تلك العناصر المتحرّكة

وصيغها التشريعية.

ومثال ذلك: *الصيغ التشريعية التي على الحاكم الشرعي أن يضعها وفقاً* لصلاحياته؛ لمقاومة الاحتكار في كلّ ميادين الحياة الاقتصادية، والحيلولة دون ظهور أثمانٍ مصطنعةٍ بفعل التلاعب الاحتكاري بكمّية العرض والطلب، فإنّ هذه الصيغ لا تنفصل عادةً عن الدور القيادي للحاكم الشرعي، وتكون مجمَّدةً في حالة فردٍ متديّنٍ يعيش ضمن مجتمعٍ غير ملتزمٍ اجتماعياً بالإسلام.

ثالثاً: أنّ حالة الفرد المتديّن الذي يعيش ضمن مجتمعٍ لا يتبنّىٰ الإسلام منهجاً للحياة هي حالة معقّدة وتحتوي تناقضاً بين التكليف الشرعي والضرورات التي لا يجد لها تبديلاً في المجتمع، وكثيراً ما تولّد ظروفاً شاذّةً لها أحكام استثنائية تختلف عن طبيعة الأحكام التي تأخذ موضعها الطبيعي في الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي.

ومثال ذلك: موقف الفرد المتديِّن من البنوك الحكومية في مجتمعٍ يؤمن نظامه بالربا، وموقف المجتمع الإسلامي من البنوك ذاتها، فالأول قد يسمح له بأخذ الفائدة على ما يودعه في تلك البنوك باعتبارها مالاً مجهول المالك، فيأذن له الحاكم الشرعي في أخذها وصرفها على نفسه وعلى الفقراء. وأمّا المجتمع الإسلامي فهو يرفض الفائدة رفضاً كاملاً، ويربط أرباح البنك بالعمل وبما تساهم به من جهدٍ منتجٍ في الحياة الاقتصادية.

وهكذا نلاحظ من خلال هذه الأسباب كيف تختلف الصورتان اختلافاً جوهرياً.

وفي أكثر الرسائل العملية تُقدَّم عادةً الصورة المحدودة؛ لأنّها تتعامل مع فردٍ متديِّنٍ يريد أن يطبِّق سلوكه علىٰ الشريعة رغم تواجده في مجتمعٍ غير ملتزمٍ بالإسلام منهجاً في الحياة.

ومن هنا لم تكن الصورة التي توحي بها تلك الرسائل كـافيةً لاسـتيعاب التصوّر الشامل لأهمّية الاقتصاد الإسلامي وثماره المرجوّة في تـوفير السـعادة والرفاه، ولكنّها مع هذا صورة لا غنىٰ عنها، والهدف من تقديمها :

أولاً : تمكين الفرد المتديّن من طاعة ربّه والخروج عن عهدة التكليف في سلوكه الخاصّ.

ثانياً : الحفاظ عملياً على ما يمكن للفرد المتديّن من الحفاظ عليه وتبنّيه في واقع الحياة كتعبيرٍ حيّ عن الإيمان برسالة السماء، والإصرار على أنّها هي المنهج السويّ للحياة، وعن الرفض الضمني لأيّ نظامٍ اجتماعيّ آخر.

ثالثاً : تحقيق نصيبٍ من العدالة الاجتماعية التي يتوخّاها الإسلام بالقدر الذي تتّسع له قدرة الفرد المتديّن في مجال التطبيق. وقد يكون من أروع الأمثلة علىٰ ذلك : الدور الإنساني الربّاني الذي تقوم به فريضتا الزكاة والخمس في مجال التكافل الاجتماعي ورعاية الفقراء البائسين، فإنّهما فريضتان ماليتان يـمارس الأفراد الشرفاء المتديّنون تطبيقهما على الرغم ممّا يدفعون من ضرائب رسميةٍ، ويحرصون على أدائها خروجاً عن العهدة وشعوراً منهم بـالمسؤولية الإسـلامية تجاه كلّ الفقراء والمستضعفين في الأرض، ويقدّمون بذلك مثلاً حيّاً على التكافل الاجتماعي بين أفراد الجماعة المسلمة.

غير أنّ تقديم هذه الصورة المحدّدة لا يُغني عن تقديم الصورة الكاملة التي تعطى إسلامياً لمجتمعٍ يريد أن يبني حياته على أساس الإسلام.

ما هي عناصر الصورة الكاملة ؟

والسؤال الذي نواجهه : ما هي عناصر الصورة الكاملة ؟ يفرض علينا أن نبدأ بتحليل العلاقات التي يمارسها الإنسان في حياته الاقتصادية، فإنّ الإنسان

يمارس نوعين مختلفين من العلاقات:

أحدهما: علاقاته مع الطبيعة من خلال ممارسته للعمل ومحاولته السيطرة عليها والحصول على ما فيها من خيرات، وهذا النوع من العلاقات تجسّده عادةً عملية الإنتاج بأشكالها المختلفة على مرّ التأريخ، فالحجر البسيط، والمحراث اليدوي، والطاحونة الهوائية، والآلة البخارية، والمحرّكات الكهربائية كلّها أشكال من الإنتاج تعبّر عن العلاقات المتنوّعة التي نشأت بين الإنسان والطبيعة في مجال استثماره لها على مرّ التأريخ.

والآخر: علاقاته مع الإنسان الآخر الذي يشاركه حقّه في الاستفادة من الطبيعة وخيراتها، وهذه العلاقات تجسّدها عادةً عملية التوزيع بأشكالها المختلفة، فالاسترقاق والنظام الإقطاعي والرأسمالية والاشتراكية والاقتصاد الإسلامي كلّها أشكال من التوزيع، وتعبّر عن علاقاتٍ متنوّعةٍ تقوم بين أفراد المجتمع لتحديد طريقة اشتراكهم في خيرات الطبيعة إيجاباً أو سلباً.

وقد ذهبت الماركسية خطأً إلى ربط أشكال التوزيع بأشكال الإنتاج، واعتبرت علاقات التوزيع بناءً علوياً حتمياً لعلاقات الإنتاج، فكلّ علاقة إنتاجٍ ينشأ منها بالضرورة علاقة توزيعٍ معيّنة، وهي العلاقة التي تنسجم مع الشكل السائد للإنتاج وتساعد على نموّه، حتّى إذا أصبحت علاقات التوزيع بشكلها الاجتماعي عقبةً أمام نموّ الإنتاج وظهرت علاقات إنتاجٍ وقوىً منتجة جديدة تتطلّب تنميتها إعادة التوزيع على شكلٍ جديدٍ، اتّجهت قوانين المادية التأريخية إلى تغيير الميزان الاجتماعي، وتبديل علاقات التوزيع وإقامة علاقات توزيعٍ جديدةٍ تفي بحاجات الإنتاج وعلاقاته.

وهذا يعني أنّ مصلحة الإنتاج لا الإنسان هي التي تحدّد وتبرّر علاقات التوزيع، وأنّ كلّ شكلٍ لعلاقات التوزيع يعتبر صحيحاً ومقبولاً ما دام يحقّق

مصلحة الإنتاج، وحتّى نظام الاسترقاق اعتبرته المادية التأريخية نظاماً تقدّمياً في التوزيع في المرحلة التي كان يخدم فيها عملية الإنتاج.

وعلى العكس من ذلك الإسلام؛ فإنّه لا يجد مصلحة الإنتاج هي المبرّر لعلاقات التوزيع، وإنّما يقيم هذه العلاقات على أساس قيمٍ ثابتة، وهي القيم الإنسانية والربّانية التي تعبّر عنها خلافة الإنسان في الأرض، وتؤكّد الحقّ والعدل والمساواة والكرامة الإنسانية؛ ولهذا يشجب الإسلام علاقات التوزيع القائمة على أساس الاستغلال والظلم مهما كان مستوى الإنتاج وشكله، بل إنّ الإسلام لم يشجب هذه العلاقات نظرياً فقط، بل ألغاها عملياً في ظرفٍ كانت علاقات الإنتاج فيه بمنطق الماركسية أبعد ما تكون عن شجب تلك الألوان من الاستغلال واستئصالها، وبهذا كان الإسلام نفسه وتطبيقه التأريخي تحدّياً صارخاً لمفاهيم المادية التأريخية وقيم الماركسية عن التأريخ والاقتصاد.

وفي تصور الإسلام أنّ علاقات الإنتاج يجب أن تتأثّر باستمرارٍ بتطوّر خبرة الإنسان بالطبيعة وتقدّمه العلمي. ولمّا كانت هذه الخبرة العلمية متنامية باستمرارٍ، فمن الطبيعي أن تتطوّر علاقة الإنسان مع الطبيعة باطّرادٍ ويزداد سيطرةً عليها وتحسيناً لأدواته ووسائله التي يمارس بها الإنتاج.

وأمّا علاقات التوزيع فهي تقوم في التصوّر الإسلامي على الحقوق الإنسانية الثابتة ومنطق خلافة الله في الأرض، كما أشرنا سابقاً.

ومن هنا لم يكن شكل التوزيع يتجدّد ويختلف بالضرورة تبعاً لاختلاف علاقات الإنسان مع الطبيعة، فربطُ الإسلام بين العمل والملكية وجعلُه العمل والحاجة أساسَين للملكية في الاقتصاد الإسلامي، ليس قراراً نسبياً أو إجراءً يراد به إزاحة العوائق عن نموّ القُوى المنتِجة، كما تؤمن الماركسية بضرورة التأميم كضرورةٍ من ضرورات قوى الإنتاج، بل الإسلام يرى إقامة الملكيّة على أساس

العمل والحاجة مبدأً ثابتاً في علاقات التوزيع لا يختلف فيه عصر الإنتاج اليدوي عن عصر الإنتاج الآلي، ومجتمع الطاحونة الهوائية عن مجتمع الطاحونة البخارية.

والأداة التي يحملها الإنسان المنتج سواء كانت حجراً أو محراثاً أو آلةً معقدةً ليست هي التي تعلّمه معنى العدل، وإنّما هي التي قد تمكّنه من الانحراف عن مسيرة العدل الاجتماعي والتلاعب بسنن الخلافة العامة للإنسان على الأرض.

وهذا هو المنفذ الذي يتأثّر بسببه التشريع في ميدان علاقات التوزيع بما يستجدّ من ظروفٍ متطوّرةٍ في عمليات الإنتاج وعلاقات الإنسان بالطبيعة؛ لأنّ نموّ الأداة المنتجة في يد بعض أفراد المجتمع يفتح أبواباً للاستغلال ولا بدّ من مواجهته وصيانة المجتمع منه بتشريعاتٍ إضافية؛ لكي لا يؤثّر تطوّر القُوىٰ المنتِجة على سلامة التوزيع وعدالته.

وعلى هذا الأساس تقسَّم عناصر اقتصاد المجتمع في ضوء الإسلام الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: عناصر ثابتة، وهي العناصر التي تنظِّم علاقات التوزيع وفقاً لمبادئ العدالة الاجتماعية والخلافة العامة للإنسان على الأرض. وهذه العناصر قد وضعت في الإسلام على شكل أحكامٍ منصوصةٍ في الكتاب الكريم والسنّة، أو مستخلصة من الأحكام المنصوصة.

ومثال ذلك: ما تقدم من ربط الملكية بأساسين فقط هما: العمل والحاجة.

القسم الثاني: عناصر متحرّكة في مجال التوزيع وتنظيم علاقاته، تدعو الضرورة اليها بسبب المستجدّات والمتغيّرات في عملية الإنتاج وملابساتها، ومدى ما يمكن لهذه المتغيّرات من إيجاد فرصٍ جديدةٍ للاستغلال. ويدخل في

هذا القسم العناصر الإسلامية المتحرّكة التي حدّدنا في الحلقة السابقة[1] مؤشّراتها الثابتة في الشريعة الإسلامية.

ومثال هذا القسم: تحديد الحاكم الشرعي حدّاً أعلىٰ لا يسمح بتجاوزه في عملية إحياء الأرض أو غيرها من مصادر الثروة الطبيعية، فيما إذا كان السماح المطلق مع نموّ القدرات الماديّة والآلية لعملية الإنتاج يؤدّي إلى إمكان ظهور ألوانٍ من الاستغلال والاحتكار التي لا يقرّها الإسلام.

القسم الثالث: عناصِر متحرّكة في مجال الإنتاج وتحسينه وتطوير أدواته وتنمية محصوله. وهذه العناصر متطوّرة بطبيعتها، ولا معنى لافتراض الثبات في علاقات الإنسان بالطبيعة ما دامت هذه العلاقات وليدةَ الخبرة البشرية، والخبرة تستجدّ وتنمو باستمرار.

والأساس لهذه العناصر المتحرّكة هو البحث العلمي والعلوم الموضوعيّة الطبيعية، بما في ذلك علم الاقتصاد بالقدر الذي يرتبط بالطبيعة والقوانين الطبيعية لإنتاجها، من قبيل قانون الغلّة المتناقصة مثلاً.

والإسلام قد وضع القسم الأول من العناصر ـ كما عرفت ـ على شكل أحكامٍ ثابتة، ووضع المؤشّرات العامة لتحديد القسم الثاني من العناصر، وبهذا وذاك ضمن تحقيق تصوّراته العامة عن العدالة الاجتماعية وسلامة التوزيع في المجتمع الإسلامي.

وأمّا القسم الثالث ـ ولنطلق عليه اسم العناصر المتحرّكة الزمنية تمييزاً لها عن العناصر المتحرّكة السابقة ـ فهو متروك للدراسات العلمية وأحدث ما تتوصّل إليه الخبرة البشرية في هذا المجال.

---

(١) راجع الصفحة ٤٠.

وعلى الدولة في المجتمع الإسلامي أن ترسم سياسةً اقتصاديةً للإنتاج تقوم على العناصر المتحرّكة المستوحاة من تلك الدراسات والخبرات؛ على أن تكون أهداف السياسة منسجمةً مع تقويم الإسلام للإنتاج وتوجيهه الحضاري له.

وكما يجب على الدولة في هذا المجال أن تتوخّىٰ في رسم سياسة الإنتاج إزالة العوائق الطبيعية بالاستفادة من خبرات العلم ومنجزاته ووضع خطّةٍ موجّهةٍ له تقوم على أساليب الإحصاء العلمي، كذلك يجب على الدولة أن تزيل العوائق السياسية عن استثمار المجتمع لثروته، وتقضي على كلّ ظواهرها التي تمسّ كرامة الأُمّة وسيادتها على ثروتها.

ومثال ذلك: الصيغ التشريعية التي تتّخذ لتحرير المجتمع الإسلامي من أشكال التبعية الاقتصادية واستعادته السيطرة على كلّ مجالات اقتصاده.

ونحن ـ في ما يلي ـ حينما نستعرض عدداً من الخطوط التفصيلية في الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي، نستهدف بصورةٍ رئيسيةٍ إبراز القسمين الأول والثاني من عناصر اقتصاد هذا المجتمع، أي العناصر الثابتة والعناصر الإسلامية المتحرّكة ذات المؤشّرات العامة الثابتة.

مصطلحات عامة:

الملكية العامّة: هي كلّ ملكيةٍ للمال تعود إلى الدولة بوصفها المنصب الإلهي في الأُمّة أو إلى الأُمّة الإسلامية.

ملكية الدولة: هي ملكية النبيّ أو الإمام باعتباره منصباً، وينوب عنهما الحاكم الشرعي الذي يتمتّع بصلاحياتهما القيادية شرعاً.

ملكية الأُمّة: هي كلّ ملكيةٍ للمال تعود إلى الأُمّة الإسلامية بوصفها أُمّةً وعلى امتدادها التأريخي.

رقبة المال : إذا كان المال مصدراً من مصادر الثروة، كآبار الماء أو مناجم النفط التي تمدّ الإنسان بالماء أو بالنفط، سمّي البئر والمنجم والنهر أنفسها برقبة المال، تمييزاً لها عن الكمّيات المحدودة التي تسحب من تلك المصادر.

المباحات العامة : هي الثروات الطبيعية التي لم تمنح ملكيتها في البدء لفردٍ أو لجهةٍ، وأُعطي جميع أفراد المجتمع حقّاً بالاستفادة منها دون تمييزٍ لفردٍ على فردٍ مع بقاء رقبة المال ـ المصدر الطبيعي ـ على إباحته العامة.

الملكية الخاصّة : هي كلّ ملكيةٍ للمال تعود إلى فردٍ أو مصلحةٍ خاصّة، ويصبح المالك بموجبها غير مسؤولٍ عن دفع تعويضٍ إلى الأُمّة أو الدولة في مقابل منفعة ذلك المال.

حقّ الأولوية : هو حقّ خاصّ يكسبه الفرد في قطّاع الملكية العامة يجعل منه الفرد الأولىٰ بالانتفاع من غيره من الأفراد مع بقاء رقبة المال مندرجةً في إطار الملكية العامة.

الحقّ العامّ للأُمّة : هو نفس حقّ الأولوية المذكور آنفاً فيما إذا اكتسبته الأُمّة الإسلامية ككلّ وعلى امتدادها التأريخي، فإذا اكتسبت هذا الحقّ مثلاً في قطّاع ملكية الدولة كانت الرقبة ملكاً للدولة وكان للأُمة حقّ الأولوية.

الحِمىٰ : هو اكتساب ملكيةٍ أو حقّ في مصدرٍ من مصادر الثروة الطبيعية على أساس السيطرة والحيازة.

الإحياء : هو العمل الذي يجعل المرفق الطبيعي صالحاً للإنتاج فعلاً، كحراثة الأرض وتفتيت تربتها وإيصال الماء إليها، فإنّ ذلك إحياء للأرض، وكذلك الكشف عن المعدن والوصول إلى مخازنه وعروقه وجعله صالحاً للاستخراج منه، فإنّ هذا إحياء للمعدن، كما أنّ حفر الأرض للوصول إلى عين الماء إحياء للعين، وهكذا.

القطّاع العامّ : هو كلّ مالٍ يدخل في نطاق الملكية العامة، وكذلك أيضاً رقبة المال في المباحات العامة.

القطّاع الخاصّ : هو كلّ مالٍ يدخل في نطاق الملكية الخاصّة.

الإنتاج الرأسمالي : معناه المذهبي أن تكون ملكية مالٍ سابقٍ أساساً للكسب بصورةٍ منفصلةٍ عن أيّ عمل، وقد نطلق على ذلك اسم «الطريقة الرأسمالية»، ويشمل ذلك حالة كون المال السابق نقداً أو أرضاً أو وسيلةَ إنتاج.

الإنتاج الأوّلي : هو الإنتاج الذي يمارس فيه المنتج إنتاج مادةٍ طبيعيةٍ لم يتجسّد فيها عمل إنسانٍ سابق، كالصناعات الاستخراجية والإنتاج الزراعي في حالة عدم كون البذر مملوكاً لمنتجٍ سابق، ونحو ذلك من عمليات الإنتاج.

الإنتاج الثانوي : هو الإنتاج الذي يمارس فيه المنتج إنتاج مادةٍ قد طوّرت بشرياً ودخلت في نطاق ملكية إنسانٍ منتجٍ في مرحلةٍ سابقة، كما في الصناعات التحويلية، كصناعة الأقمشة وإنتاج الآلة على مختلف أشكالها.

المعالم الرئيسية في الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي:

ونتناول الآن المعالم الرئيسية في الصورة الكاملة لاقتصاد مجتمعٍ إسلامي، وذلك من خلال تصنيف أحكام الثروة في الإسلام إلى الأبواب التالية :

الباب الأول : التوزيع الأوّلي لمصادر الثروة الطبيعية.

الباب الثاني : الإنتاج وكيف يتمّ توزيع منتوجاته ؟

أ ـ الإنتاج وأهمّيته في الاقتصاد الإسلامي.

ب ـ الإنتاج الأوّلي وكيف يتمّ توزيع منتوجاته ؟

ج ـ الإنتاج الثانوي وكيف يتمّ توزيع منتوجاته ؟

الباب الثالث : التصرّف في الأموال.

أ ـ تبادل الأموال والربح التجاري القائم على أساس عمليات التبادل.

ب ـ استهلاك المال والتصرّف به في مجال إشباع الحاجات.

الباب الرابع : مسؤوليات الدولة العامة.



الباب الأوّل

التوزيع الأوّلي لمصادر الثروة الطبيعيّة

- المقدّمة.
- مصادر الثروة الطبيعيّة.
- الأموال المنقولة.

[المقدّمة]

حينما يجد الإنسان نفسَه مع الطبيعة وثرواتها المختلفة ضمن مجتمعٍ فإنّه يفكّر في حيازة أيّ شيءٍ يُتاح له أن يسيطر عليه ويدّخره لنفسه وانتفاعه، فهو يحوز الأرض، ويحوز آبار النفط، ويقطع الخشب من الغابة، ويستقي الماء من البئر أو النهر، ويحمل الأحجار الطبيعية من الصحراء أو من الجبال، ويصطاد السمك من الماء والطير في الهواء، وهكذا.

وكلّ هذه الألوان من الحيازة تجد لها دافعاً عند الإنسان ما دام يواجه الطبيعة ضمن مجتمع. وأمّا إذا افترضنا الإنسان نفسَه وقد واجه الطبيعة بمفرده ولم يوجد أيّ إنسانٍ آخر قد ينافسه أو يسابقه فإنّ الموقف سيتغيّر والحيازة ستفقد دوافعها في جملةٍ من هذه الحالات، ولكنّها تظلّ عملاً طبيعياً معقولاً في حالاتٍ أُخرىٰ.

فمثلاً: لا يبقى للإنسان في حالةٍ من هذا القبيل أيّ مبرّرٍ للتفكير في حيازة المعدن أو حيازة نهرٍ طبيعيّ والسيطرة عليه؛ لأنّه ماذا يريد من ذلك سوى أن يكون النهر حاضراً لتلبية حاجته متى ما أحب، وهذا موجود فعلاً ما دام آمناً من المنافسة، ولكنّه سوف يفكّر على أيّ حالٍ في جلب الخشب من الغابة، أو أخذ الماء من النهر وحيازته إلى مسكنه ومزرعته؛ إذ من الواضح أنّ هذه الحيازة شرط

أساسيّ في انتفاعه بهذا الماء ودخول الماء أو الخشب في نطاق الاستعمال في حياته الخاصّة.

وهكذا نعرف أنّ الحيازة في الحالات الأُولى عملية احتكارٍ ناتجة عن التنافس، وليست عملاً اقتصادياً موضوعياً. وأمّا في الحالات الأخيرة فهي عمل اقتصادي، وليست بطبيعتها احتكاراً وإن كانت قد تتحوّل إلى احتكار.

وإذا لاحظنا الحالات التي تكون الحيازة فيها احتكاراً بطبيعتها نجد أنّها هي حالات السيطرة على مصادر الثروة الطبيعية، من أراضٍ ومعادن ومصادر الماء الطبيعية. وأمّا الحالات التي تكون الحيازة فيها مشروعاً في الانتفاع وعملاً اقتصادياً بطبيعتها لا احتكاراً، فهي حالات حيازةِ مقاديرَ محدودةٍ من الثروة التي يمكن للإنسان أن يستمدّها من تلك المصادر ومختلف مجالات الطبيعة. فاصطياد الطيور والأسماك حيازة تمثّل عملاً اقتصادياً، واقتطاع الخشب من الغابة حيازة تمثّل عملاً اقتصادياً، واستقاء الماء من النهر حيازة تمثّل عملاً اقتصادياً، واستخراج اللؤلؤ من البحر أو النفط من مناجم النفط حيازة للكمّية المستخرَجة تمثّل عملاً اقتصادياً، وهكذا.

وعلى هذا الضوء نقسّم الثروة الطبيعية إلى قسمين رئيسيّين:

القسم الأول: مصادر الثروة الطبيعية من أراضٍ ومعادن وأنهارٍ ومجارٍ وعيون ماء.

القسم الثاني: الثروات الطبيعية الأُخرى المتفرّقة في أرجاء الكون، كالحيوانات على أقسامها، والنباتات، والأخشاب، والأحجار، وما إلى ذلك من الثروات المتنوّعة التي يمكن للإنسان الانتفاع بها عن طريق حيازتها، وتكون حيازتها عملاً اقتصادياً، ولنسمِّ هذا القسم بالأموال المنقولة تمييزاً له عن مصادر الثروة التي هي أموال غير منقولة.

مصادر الثروة الطبيعية

أمّا مصادر الثروة الطبيعية فأقسامها الرئيسية كما يلي:

أولاً: الأرض بما تضمّ من غاباتٍ وأراضٍ صالحةٍ بطبيعتها للزراعة، وأراضٍ غير مهيّأة لذلك طبيعياً وتحتاج تهيئتها لذلك إلى إعدادٍ بشري.

ثانياً: المعادن، وهي كلّ ثروةٍ مادّيةٍ متواجدةٍ في الأرض أو في قاع البحار، كمناجم النفط والذهب والفضّة والحديد والملح وغير ذلك.

ثالثاً: مصادر المياه من أنهارٍ وبحارٍ وبحيراتٍ وعيون ماء.

ويدخل القسم الأول والقسم الثاني في نطاق القطّاع العامّ الذي تملكه الدولة، وأمّا القسم الثالث فهو من المباحات العامة.

وفي كلّ هذه الأقسام لا يؤذَن إسلامياً بنشوء ملكيةٍ خاصّةٍ لرقبة المال، أي لمصدر الثروة نفسه، بل إنّ رقبة المال تظلّ ملكاً عامّاً للدولة، أو ضمن إطار المباحات العامة لا استئثار فيها ولا تمييز.

كما لا يؤذَن إسلامياً بقيام أيّ حقّ خاصّ أو ملكيةٍ خاصّةٍ للأفراد في المصادر الطبيعية للثروة بأقسامها على أساس الحِمىٰ والحيازة، أي مجرّد السيطرة؛ لأنّ الإسلام ألغى الحِمىٰ وأعلن الرسول الأعظم ﷺ أنّه: «لا حِمى إلّا لله وللرسول»[1]؛ وذلك لأنّ الحمى هو الشكل الاحتكاري من الحيازة، فحيازة المصادر الطبيعية ليست أساساً لتملّك الحائز أو اكتسابه حقّاً خاصّاً؛ لأنّها احتكار وليست عملاً اقتصادياً.

وإنّما سمح الإسلام بنشوء حقّ خاصّ للأفراد على أساس الإحياء فقط؛

---

(١) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٣٨ و ٧١ و ٧٣، ط / دار صادر ـ بيروت.

لأنّه عمل اقتصادي وليس احتكاراً، وهذا العمل يخلق فرصة أو قابلية الاستثمار والانتفاع بالمصدر الطبيعي، فمن يحيي أرضاً بتفتيت تربتها وتخليصها من الصخور وتوفير الماء لها يكون قد خلق فيها قابلية الانتفاع، ومن يحيي معدناً بحفره والوصول إلى عروقه على نحوٍ يصبح من الممكن استخراج كمّيات ترابه يكون قد خلق فرصةً معينة، وهي إمكانية الاستفادة من المعدن والأخذ من مادته، وهذه الفرص بوصفها نتيجةً للجهد البشري المبذول في عملية الإحياء تصبح ملكاً للمحيي، وهذا يعطي للمحيي حقّ الانتفاع بالمصدر الطبيعي وكونه أولى من غيره بالانتفاع من تلك الفرصة التي خلقها بعمله. ولكنّ هذا لا يعني أنّ رقبة المال تكون ملكاً له أو حقّاً خاصّاً من حقوقه، بل بإمكان غيره أن يستفيد من المصدر نفسه من خلال عملية إحياءٍ أُخرى يخلق بها فرصةً مناسبة.

وإذا زالت معالم الإحياء فقَدَ الفرد المحيي حقَّ الأولوية، وكان لأيِّ فردٍ آخر أن يعيد للمصدر الطبيعي حياته ويحلّ محلّ الفرد السابق.

وعلى العموم لا يجوز لأيّ فردٍ يمارس عمله على مصدرٍ طبيعيّ ويحييه أن يجمّده أو يتراخىٰ في استثماره وتوظيفه في عملية الإنتاج بالنحو المناسب.

وأمّا التحجير ـ وهو وضع علاماتٍ أو أحجارٍ معيّنةٍ أو بناء سورٍ يحيط بالأرض ـ فلا يؤدّي إلى نشوء حقٍّ للمحجّر إلّا بوصفه شروعاً في عملية الإحياء.

كما أنّ الإحياء يؤدّي إلى حقِّ الأولوية للفرد المحيي في حدود المصدر الطبيعي الذي أحياه، ولا يمتدّ الحقّ إلى غيره ما لم يتمّ إحياؤه فعلاً. وهذا يعني أنّ من اكتسب حقّ الأولوية في الأرض على أساس إحيائها زراعياً مثلاً، لا يكون له الحقّ نفسه في المعادن والثروات الطبيعية التي تضمّها الأرض بسبب إحيائه الزراعي للأرض؛ لأنّ عملية الإحياء الزراعي إنّما تتعلّق بالأرض بوصفها أرضاً صالحةً للإعداد، ولا صلة لها بالمعادن والمناجم التي قد تتواجد في جوف الأرض ويحتاج إحياؤها إلى عملٍ آخر.

وليس السماح العامّ للأفراد بالإحياء واكتساب حقّ الأولوية إلّا أحد الأشكال الممكنة التي تمارسها الدولة في استثمار القطّاع العامّ وتوظيفه اقتصادياً، وللدولة أن تمارس استثمار القطّاع العامّ بأشكالٍ أُخرى إذا كانت تحقّق نتائج أفضل بالنسبة إلى مجمل الحياة الاقتصادية للمجتمع الإسلامي.

ومن المهمّ أن يلاحظ أنّ الإحياء الذي يكسب حقّ الأولوية هو العمل المباشر المنفق، فلا يعتبر الإحياء بالطريقة الرأسمالية أساساً لاكتساب حقّ الأولوية، وهو استخدام الأُجراء لعملية الإحياء وتزويدهم بالأدوات اللازمة للعملية، فإنّ رأس المال الذي يغطّي أُجور العمل والأدوات المادية للإحياء لا يمتلك حقّاً في الأرض، وإنّما ينشأ الحقّ على أساس العمل المباشر.

وإذا استخدم العامل أدوات غيره في عملية الإحياء كان عليه دفع أُجرة المثل لمالك الأدوات في مقابل ما تفتّت من عمله المختزن في تلك الأدوات، ومن حقّ الدولة أن تشتري حقّ الأولوية من الفرد المحيي وتُلزِمه ببيعه إذا أدّى بقاء هذا الحقّ إلى إخلالٍ في عدالة توزيع المصادر الطبيعية على الأفراد والتوازن الاجتماعي، ويُدفع إلى المحيي في حالة شراء حقّ الأولوية منه قيمةُ ما جسّده من عملٍ في المصدر الطبيعي الذي أحياه أو انتقل إليه من المحيي بالإرث أو المعاوضة، على أن تقدَّر قيمة ذلك بوصفه أداةً للإنتاج المباشر، لا بوصفه أداةً للإنتاج الرأسمالي.

انتقال حقّ الأولوية إلى الأمّة:

إذا نشأ للفرد حقّ الأولوية في مصدرٍ طبيعيّ على أساس الإحياء قبل دخوله في دار الإسلام، ثمّ دخل هذا المصدر الطبيعي ـ وهو في حالة حياةٍ ـ دار الإسلام عن طريق الفتح سقط حقّ الأولوية للفرد المحيي، وانتقل إلى الأُمّة الإسلامية بامتدادها التأريخي، وبهذا يصبح حقّ الأولوية حقّاً عامّاً للأُمّة بالفتح

والجهاد، وتسمّى الأرض المفتوحة في حالةٍ من هذا القبيل بالأرض الخراجية، ولا يمكن أن تنشأ بعد ذلك حقوق خاصّة على الأرض الخراجية.

وإذا خَرِبت وزالت معالم الإحياء عنها بإهمالٍ من الدولة أو غياب الحاكم الشرعي عن الساحة لم يسمح للفرد أن يكتسب حقّ الأولوية عن طريق إحيائها، بل لا بدّ للدولة من إعادة إحيائها من جديدٍ باسم الأُمّة.

وخلافاً لذلك الأرضُ التي أحياها الكافرون ثمّ أسلم عليها أصحابها طوعاً فدخلت دار الإسلام استجابةً للدعوة، ففي حالةٍ من هذا القبيل يظلّ الحقّ المكتسَب بالإحياء ثابتاً، ولا يسقط بدخول أصحاب الأرض في الإسلام وخضوعها لسيطرة الدولة الإسلامية.

المصادر الحيّة بطبيعتها:

وما دام الإحياء هو السبب الوحيد لنشوء حقوقٍ خاصّةٍ للأفراد على أساسه، فإنّ هذا يعني أنّ المصادر الحيّة بطبيعتها والصالحة للاستثمار والتوظيف النافع فعلاً لا ينشأ فيها حقّ خاصّ، وذلك كما في الغابات المعدّة طبيعياً، والمعادن الظاهرة على وجه الأرض، والأراضي الصالحة للزراعة من ناحية تربتها وقربها من الماء، فهذه المرافق الطبيعية لا ينشأ فيها حقّ خاصّ، ولا تجوز ممارسة العمل فيها إلّا بإذن الإمام. والعمل هنا يكون انتفاعاً لا إحياءً، وبهذا تنقطع صلة العامل بالمرفق الحيّ بمجرّد تركه للانتفاع به أو سحب الدولة يده عنه.

القاعدة ١

كلّ مصادر الثروة الطبيعية تدخل في القطّاع العامّ ويكتسب الأفراد الحقوق الخاصّة بالانتفاع بها على أساسٍ وحيد، وهو العمل الذي يتمثّل في الإحياء، ويراد به العمل المباشر.

الأموال المنقولة

وأمّا القسم الثاني من الثروات الطبيعية فقد أطلقنا عليه اسم الأموال المنقولة. وهذه الأموال مباحة لأفراد المجتمع جميعاً، وتعتبر حيازة الفرد لها بأشكالها المختلفة ـ من اقتطاع الخشب من الغابة واصطياد السمك من البحر، واستقاء الماء من النهر، وغير ذلك ـ عملاً اقتصادياً لا احتكارياً.

وعلى هذا الأساس أُقرّت الحيازة في الثروات المنقولة بوصفها سبباً للملكية، كالإحياء بالنسبة إلى المصادر الطبيعية.

وكلٌّ من إحياء المصدر الطبيعي وحيازة الثروة المنقولة عملٌ اقتصادي يخلق فرصة للانتفاع بالمال، فالعامل الممارس للإحياء أو الحيازة يملك هذه الفرصة، ولمّا كان المصدر الطبيعي أكبر عادة من فرصة للانتفاع التي يخلقها المحيي بإحيائه، فلا يعني تملّك الفرصة تملّك المصدر نفسه، بل يظلّ المصدر ملكاً عاماً، ويسمح للآخرين بإيجاد فرصٍ مناسبةٍ للاستفادة منه أيضاً.

وأمّا المال المنقول ـ هذه الكمّية المحدودة من الماء أو السمك أو الخشب ـ فلمّا كان من الناحية العملية يساوي فرصة الانتفاع به التي يحقّقها العامل بالاستقاء أو الاصطياد أو الاقتطاع، كانت الحيازة سبباً لملكية العامل للمال المنقول الذي حازه.

ونلاحظ هنا ـ كما لاحظنا في عمليات الإحياء ـ أنّ الإسلام لا يقرّ الحيازة بالطريقة الرأسمالية، فإذا قدّم شخص رأس المال الكافي لعملية الحيازة بأن أعطى لمجموعةٍ من الصيّادين أجورَهم اليومية وأدوات الصيد، لم يكتسب بذلك حقّاً في الثروة التي يحوزونها، وإنّما ينشأ الحقّ والملكية الخاصّة للثروة المنقولة من العمل

المباشر لحيازتها.

وإذا وجد المال المنقول في سيطرة شخصٍ بدون بذل عملٍ وإنفاق جهدٍ في حيازته لم يكفِ ذلك في تملّكه، وظلّ مالاً مباحاً للجميع.

القاعدة ٢

كلّ الثروات المنقولة في الطبيعة تُملك على أساس العمل لحيازتها، ويراد بذلك العمل المباشر، ولا تُملك بسببٍ آخر إلّا عن طريق الانتقال من العامل بإرثٍ أو معاوضةٍ أو غير ذلك من نواقل المِلك.

الباب الثاني

الإنتاج، وكيف يتمّ توزيع منتوجاته ؟

- أ ـ الإنتاج وأهمّيته في الاقتصاد الإسلامي .
- ب ـ الإنتاج الأوّلي وكيف يتمّ توزيع منتوجاته ؟
- ج ـ الإنتاج الثانوي وكيف يتمّ توزيعه ؟

أ ـ الإنتاج وأهمّيته في الاقتصاد الإسلامي

إنّ الاقتصاد الإسلامي يتّفق مع كلّ المذاهب الاجتماعية الأُخرى في ضرورة الاهتمام بالإنتاج وبذل كلّ الأساليب الممكنة في سبيل تنميته وتحسينه، وتمكين الإنسان الخليفة على الأرض من السيطرة على المزيد من نعمها وخيراتها.

ولكنّ الإسلام حين يطرح تنمية الإنتاج كقضيةٍ يجب السعي اجتماعياً لتحقيقها، يضعها ضمن إطارهِ الحضاري الإنساني، ووفقاً للأهداف العامّة لخلافة الإنسان على الأرض. ومن هنا يختلف عن المذاهب الاجتماعية المادية في التقويم والمنهج اختلافاً كبيراً. فالنظام الرأسمالي ـ مثلاً ـ يعتبر تنمية الإنتاج هدفاً بذاتها، بينما الإسلام لا يرى تجميع الثروة هدفاً بذاته، وإنّما هو وسيلة لإيجاد الرخاء والرفاه، وتمكين العدالة الاجتماعية من أن تأخذ مجراها الكامل في حياة الناس، وشرط من شروط تحقيق الخلافة الصالحة على الأرض وأهدافها الرشيدة في بناء مجتمع التوحيد.

وهذا الاختلاف يؤدّي الى فروقٍ عديدةٍ بين موقف الإسلام من عملية الإنتاج ومواقف الاتّجاهات الاجتماعية الأُخرى، ونشير في ما يلي الى عددٍ من هذه الفروق:

الأول : أنّ الأشكال التي تتّخذها عملية الإنتاج والأوضاع الاجتماعية التي تتجسّد من خلالها، يجب أن تنسجم إسلامياً مع كرامة الإنسان وقيمه المعنوية وحقوقه الطبيعية التي يؤمن بها الإسلام، فما مارسته الرأسمالية من استغلال النساء والصبيان في عمليات الإنتاج بأرخص الأُجور، وما قدّمته من تضحياتٍ بالقيم الخلقية وبروابط العائلة وبالصيانة المعنوية للمرأة في سبيل مصالح الإنتاج الرأسمالي، ممّا يرفضه الإسلام رفضاً باتّاً.

الثاني : أنّ الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي لا يتحرّك وفقاً لمؤشّرات الطلب في السوق فحسب، كما هي الحالة في المجتمع الرأسمالي، بل هو يتحرّك قبل كلّ شيءٍ إيجاباً؛ لتوفير الموادّ الحيوية اللازمة لكلّ فردٍ مهما كانت ظروف الطلب في السوق، ويعتبر ذلك في المجتمع الإسلامي فريضةً يمارسها الأفراد كما يمارسون واجباتهم الشرعية وعباداتهم التي يتقرّبون بها إلى الله تعالىٰ.

ويتحرّك الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي سلباً؛ لشجب كلّ قطّاعات الإنتاج التي تخصَّص لتوفير سلع الترف والبذخ التي يتعاطاها المترفون والمسرفون. وهكذا يُبنىٰ الإنتاج في المجتمع الإسلامي على أن يوفّر للأفراد حياةً تتوفّر فيها كلّ مقوّمات المعيشة الصالحة وتنعدم منها كلّ مظاهر البذخ والاستهتار، خلافاً للمجتمع الرأسمالي تماماً الذي يتحرّك فيه الإنتاج وفقاً للطلب والقدرة الشرائية للطالبين، فيؤدّي ذلك إلى اتّجاه الإنتاج نحو توفير سلع الترف وأدوات التسلية وفنون التجميل؛ لأنّ طلبها يعتمد على القدرة الشرائية للأغنياء المترفين وتقاعس الإنتاج وانكماشه عن توفير السلع الحيوية بالقدر الكافي.

الثالث : أنّ الإنتاج في المجتمعات الرأسمالية يعاني في حالاتٍ معيّنةٍ من تضخّمٍ مصطنع؛ وذلك لأنّ الإنتاج يتحرّك وفقاً للطلب، والطلب لا يعني في المجتمع الرأسمالي طلب المستهلك الحقيقي، بل طلب المشتري، والمشتري كثيراً

ما يكون أحد الوسطاء المتنوّعين الذين يتفنّن المجتمع الرأسمالي في صنعهم وتوزيع الأدوار عليهم.

ومن هنا يعيد الإنتاج عمله في صنع السلعة من جديدٍ بمجرّد تصريفها على هؤلاء الوسطاء بقطع النظر عن الحاجة الحقيقية للمستهلكين وحجمها الواقعي، وبهذا يتراكم الإنتاج، وتحدث الأزمات، ويضطرّ الرأسماليون إلى إيقاف العمل وحتى إلى إتلاف كمّياتٍ كبيرة من البضاعة حفاظاً على درجةٍ من التناسب بين العرض والطلب.

وهذا اللون من الإفراط في الإنتاج نتيجة خداع طلب الوسطاء، ووجود الهوّة الكبيرة بين المنتج والمستهلك، وهذه الهوّة لا وجود لها في الاقتصاد الإسلامي؛ لأنّه يتّجه إلى استئصال الأدوار الطفيلية لهؤلاء الوسطاء، ويقرّب عمليتي الإنتاج والاستهلاك إحداهما من الأُخرى، وبهذا ينجو الإنتاج في المجتمع الإسلامي من مشاكل هذه الوفرة التي لا توجد مبرّرات موضوعية لها، وتقوم الدولة بتوجيهه وفقاً للحاجات الحقيقية في المجتمع.

القاعدة ٣

الإنتاج لخدمة الإنسان، وليس الإنسان لخدمة الإنتاج.

ب ـ الإنتاج الأوّلي وكيف يتمّ توزيع منتوجاته ؟

في كلّ إنتاجٍ أوّليّ للثروة يوجد عنصران مندمجان في عملية الإنتاج :
أحدهما : العمل البشري المنفق في الإنتاج، والآخر : الطبيعة؛ ذلك لأنّ الإنتاج ليس خلقاً من العدم، بل هو استخراج للمعدن من جوف الأرض، أو للماء من عروقه، أو للسمك من البحر، وهكذا. فهناك إذن طبيعة وهناك عمل يمتزج معها ويُدخِل تعديلاً عليها، وهذا التعديل هو الإنتاج.

وقد يفترض وجود أدواتٍ ووسائل يستخدمها المنتِج في عملية تعديل المادة، فيكون إلى جانب الطبيعة التي يتعلق بها الإنتاج والعمل البشري عنصر ثالث، وهو وسائل الإنتاج المستمدّة بدورها أيضاً من الطبيعة وعملٍ سابق.

ويؤمن الإسلام في مجال توزيع الثروة التي يسفر عنها الإنتاج الأوّلي :
أولاً : بأنّ الثروة المنتجة ملك للعامل المنتج، وهذه ملكية تقوم على أساس العمل.

وثانياً : بأنّ العامل إذا كان قد استخدم أدواتٍ ووسائل يملكها الآخرون فلهم عليه أُجرة المثل لقاء ما تفتّت من عملهم المختزَن في تلك الأدوات والوسائل خلال عملية الإنتاج، وليس لهم نصيب في الثروة المنتَجة.

وثالثاً : بأنّ للجماعة ممثّلة في الدولة الحقّ في جزءٍ من الثروة المنتَجة تأخذه كأُجرةٍ عن انتفاع المنتِج بالمصدر الطبيعي الذي تملكه الدولة، كما في الخراج الذي يوضع على الأرض، أو كفريضةٍ ماليةٍ في الثروة المنتَجة، كما في الخمس الموضوع على ما يستخرج من ثروات البحر، أو على كلّ فائدةٍ بعد إخراج المؤونة.

وملكية الدولة أو الجماعة لجزءٍ من الثروة المنتَجَة تقوم على أساس حاجة الجماعة وتغطية مصالحها العامة، والحاجة هي الأساس الثاني للملكية في الاقتصاد الإسلامي.

ويتّضح ممّا تقدم: تميّز الاقتصاد الإسلامي عن كلٍّ من الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الماركسي، فالرأسمالية تعتبر العمل الإنساني عنصراً من عناصر الإنتاج وعلى مستواها، ويحدّد نصيب كلٍّ واحدٍ منها على أساس قوانين العرض والطلب، بينما الإسلام لا يعتبر العمل الإنساني عنصراً من عناصر الإنتاج، بل يرى أنّ العامل هو محور الإنتاج وصاحب الحقّ فيه، وأنّ سائر العناصر الأُخرى من أدواتٍ ووسائل ورؤوس أموالٍ هي مساعدة له وخادمة لغرضه ولا تشاركه في الثروة المنتَجَة، وإنّما يستحقّ أصحابها أجراً على العامل المنتج.

وأمّا الماركسية فهي تعتبر العمل أساساً للقيمة التبادلية الجديدة في الثروة المنتَجَة وتجعل القيمة الجديدة ملكاً للعامل؛ لأنّ عمله هو الذي خلقها. ولا يوجد مبرّر على الأساس الماركسي لملكية الجماعة لجزءٍ من الثروة المنتَجَة؛ لأنّ الجماعة ليس لها مساهمة في عملية الإنتاج وخلق القيمة الجديدة، فلا يمكن تفسير ملكيتها على أساسٍ ماركسي.

وقد حاول بعض الكتّاب أن يفسّر ملكية الجماعة على أساس مساهمتها في تكوين القيمة الجديدة عن طريق ممارستها التأريخية وخبراتها المتعاقبة التي سبقت العامل المنتج وانحدرت إليه وراثياً أو اجتماعياً وساهمت في تكوين درجة كفاءته الإنتاجية.

ولكن يجب أن نلاحظ أنّ الخبرات التأريخية للجماعة وإن كانت عملاً بشرياً ولكنّ هذا العمل لا تمتصّه الثروة المنتَجَة؛ لأنّ هذه الخبرات هي الخبرات، لا تتناقص ولا تستهلك ولا تندمج في الثروة المنتَجة، والعمل إنّما يخلق القيمة إذا

كان يتجسّد في الثروة المنتَجَة، أي كانت الثروة تفنيه وتمتصّه، وليس هذا العمل الذي يُفنىٰ ويُمتصّ كذلك سوى ما أنفقه العامل المنتج على عملية الإنتاج أو على إعداد نفسه للقيام بالعملية.

وهكذا نلاحظ أنّ إنسانية الاقتصاد الإسلامي وارتكازه على الإيمان بملكية الله العامة للكون وخلافة الإنسان عنه، هو وحده الذي يبرّر تقاسم الثروة المنتَجَة بين الفرد والجماعة بالمنطق القرآني القائل: ﴿ آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾[1].

وعلى ضوء ما تقدّم نعرف أنّ الإسلام يشجب الإنتاج الأوّلي بالطريقة الرأسمالية، ويرفض اكتساب حقّ في قيمة السلعة المنتَجَة على أساسها.

ومثال ذلك: أن يدفع شخص الأُجور إلى العمّال ويزوّدهم بالأدوات فيباشرون عملية الإنتاج، وفي حالةٍ من هذا القبيل يستحوذ الرأسمالي ـ دافع الأُجور والأدوات ـ على قيمة السلعة المنتَجَة بعد خصم الأُجور، بينما لا يحصل على شيءٍ من ذلك في المجتمع الإسلامي؛ لأنّ الإسلام لا يقرّ الطريقة الرأسمالية في الإنتاج الأوّلي.

وهناك حالة وحيدة لم تُلغَ فيها عملية الإنتاج الرأسمالي إلغاءً تامّاً في الشريعة على مذهب عددٍ من الفقهاء[2]، وهي حالة عقد المزارعة التي يتّفق فيها صاحب الأرض مع المزارع الذي له البذر على أن يقدِّم له أرضه ويشاركه في المحصول.

---

(١) الحديد: ٧.

(٢) أُنظر السرائر ٢: ٤٤١، والحدائق الناضرة ٢١: ٢٧٨، وجواهر الكلام ٢٧: ٢، ومفتاح الكرامة ١٥: ٤٠٩.

وهذه الحالة إذا لم تكن قد أُلغيت شرعاً إلغاءً تاماً ـ كما يرى بعض الفقهاء[١] ـ فهناك عناصر متحرّكة في الاقتصاد الإسلامي تدعو إلى العمل من أجل إقصاء هذا النوع من العقود والمنع عن ممارستها، وفقاً لما روي عن الرسول الأعظم ﷺ من منعه عن الاستثمار الرأسمالي للأرض، وتخييره للمالك بين أن يزرع أرضه أو يسمح لآخر بأن ينتفع بها بدون مقابل[٢].

وبإدراج عنصرٍ متحرّكٍ من هذا القبيل وفقاً لصلاحيات وليّ الأمر تتكامل الصورة من هذه الناحية وتستأصل كلّ أشكال الإنتاج الرأسمالي.

القاعدة ٤

يقوم توزيع الثروة المنتَجَة في الإنتاج الأوّلي على أساسين: أحدهما العمل، والآخر الحاجة، وتستأصل كلّ أشكال الإنتاج الرأسمالي.

---

(١) منهم مالك والشافعي وأبو حنيفة، راجع الأمّ ٤: ١٢، والمجموع ١٤: ٤٢٠ ـ ٤٢١، واللباب في شرح الكتاب ٢: ٢٢٨. وانظر الخلاف ٣: ٥١٥، ومفتاح الكرامة ١٥: ٤٠٩.

(٢) كنز العمّال ١٥: ٥٣١، الحديث ٤٢٠٥٣.

ج ـ الإنتاج الثانوي وكيف يتمّ توزيعه؟

ندرس الإنتاج الثانوي وكيف يتمّ توزيعه في حالتين اجتماعيّتين متغايرتين:

الحالة الأُولى: حالة مجتمع سارت فيه عملية التوزيع الأوّلي لمصادر الثروة الطبيعية، وعمليات الإنتاج الأولي، وتوزيع الثروة المنتجة فيه المسبقة وفقاً لقواعد الاقتصاد الإسلامي المتقدمة.

الحالة الثانية: حالة مجتمعٍ لم تجرِ فيه عمليات التوزيع المسبقة وفقاً لمتطلبات الاقتصاد الإسلامي وتخطيطه العام، وأدّىٰ ذلك في النهاية إلى ظهور التفاوت الكبير بين أفراد المجتمع في الملكية واختلال التوازن الاجتماعي.

أمّا الحالة الأُولىٰ فكلّ عملية إنتاجٍ ثانويّ في هذه الحالة تعني ـ وفقاً للتعريف المتقدّم للإنتاج الثانوي ـ أنّ هناك مادةً قد تمّ إنجازها في عملية إنتاجٍ أوّليّ وأصبحت ملكاً للعامل الذي أنتجها ـ وفقاً لقاعدة أنّ العمل أساس الملكية ـ ويراد الآن تطويرها، كالقطن يصنع ورقاً، والخشب يصنع سريراً، والحديد يصنع آلةً وهكذا. وهذا التطوير هو الإنتاج الثانوي.

وفي هذا المجال لا يعطي الإسلام لأيّ فرد حرّية التصرّف في المادة المذكورة وتطويرها بصورةٍ منفصلةٍ عن إرادة الفرد الأول الذي ملكها بعمله وعن التعاقد معه؛ لأنّ الإسلام ما دام قد أقرّ ملكية هذا العامل للثروة التي أنجزها في الإنتاج الأوّلي، فمن الطبيعي أن يعطي له الحقّ في التصرّف بها.

وبذلك يختلف الإسلام عن الماركسيّة، فإنّ الماركسية لا تقرّ ملكية العامل الأول للثروة التي أنتجها، وإنّما تقرّ ملكيته للقيمة التبادليّة التي أنتجها، أي ذلك

القدر من القيمة الذي أسبغه العامل الأول على البذر بتحويله إلى قطن. فإذا جاء عامل آخر وحوّل القطن إلى ورقٍ فازدادت قيمته التبادلية كانت القيمة الجديدة ملكاً للعامل الثاني.

وهذا التصوّر الماركسي يقوم على أساسٍ خاطئ، وهو ربط ملكية العامل بمقدار القيمة التبادلية التي يخلقها فقط لا بالثروة ذاتها، وهو يفترض أنّ القيمة التبادلية للسلعة كلّها مستمدَّة من العمل، فالعامل في الإنتاج الأوّلي يملك كلّ القيمة التبادلية الثابتة فعلاً للسلعة، والعامل في الإنتاج الثانوي يملك ما استجدّ من قيمةٍ بسبب هذا الإنتاج.

ولكنّ الصحيح أنّ القيمة التبادلية للسلعة مستمدّة من منفعتها وندرتها الطبيعية، وكلّما احتاج إنتاجها إلى كمّيةٍ أكبر من العمل ازدادت قيمةً؛ لأنّ ذلك عامل يؤثّر في ندرتها الطبيعيّة. ومن أجل ذلك نلاحظ أنّ الندرة الطبيعية لكمّية الذهب في الكون بالنسبة إلى الفضّة يجعله أكبر قيمةً منها، حتّى لو لم يحتج إنتاجه إلى كمّيةٍ أكبر من العمل. فهناك إذن ندرة تنشأ من طبيعة العمل الذي يحتاجه الإنتاج وكمّيته، وندرة أُخرى تنشأ من ظروف الطبيعة نفسها، وكلتا الندرتين تساهمان في تحديد القيمة التبادلية، فلو قصرنا ملكية العامل على مقدار القيمة التي يخلقها لما برّر ذلك تملّكه لكامل القيمة التبادلية التي أنتجها.

وهكذا يرى الإسلام أنّ ربط القيمة التبادلية بالعمل خطأ، وأنّ ربط ملكية الثروة بالعمل هو المبدأ الصحيح. وهذا يعني أنّ منتج القطن يكون مالكاً للقطن نفسه على أساس عمله في إنتاجه، لا للقيمة السوقية التي منحها للمادة فحسب.

وفي هذه الحالة يكون زمام المبادرة في عملية الإنتاج الثانوي بيد العامل الذي أنتج القطن، ومن الناحية النظرية يمكن أن يقوم بنفسه بعملية الإنتاج

الثانوي، فيؤكّد بذلك ملكيته للسلعة كلّها. ويمكن أن يأذن لعاملٍ آخر في القيام بهذه العملية وفي هذه الحالة إمّا أن يشاركه في السلعة المنتجة على أساس الجُعالة، وإمّا أن يحدِّد له أجراً غير مجحفٍ بقيمة عمله.

والدولة هي التي توجّه هذه الاتّفاقات؛ لكي تضمن سلامتها من روح الاحتكار.

وحين تقدّر قيمة العمل كنسبةٍ من السلعة أو كأجرٍ ثابتٍ يجب على الدولة أن تلغي من الحساب الندرة المصطنعة التي تنشأ من عوامل الاحتكار، كما يتّفق في المجتمعات الرأسمالية؛ إذ يحتكر الرأسماليون الموادّ الأولية ويجعلون منها سلعةً نادرةً في سوق الإنتاج الثانوي على أساس الندرة المصطنعة التي يخلقها الاحتكار، بينما يكون العمل سلعةً مبذولةً؛ لعدم تدخّل الاحتكار في ندرتها، وحاجة العامل إلى عرض عمله في السوق بأيّ أجرٍ يكفل له الحدّ الأدنى من الحياة.

ومع إلغاء الندرة المصطنعة التي يخلقها الاحتكار تبرز للعمل قيمته الحقيقيّة، ويصفّىٰ تدريجياً بصورةٍ طبيعيةٍ الإنتاج الرأسمالي في عمليات الإنتاج الثانوي؛ لأنّ النسبة الكبيرة من الكسب الرأسمالي في هذه العمليات تقوم على تحكيم عامل الندرة المصطنعة التي يخلقها الاحتكار، والتي تجعل حصّة رأس المال من السلعة المنتَجَة أكبرَ كثيراً من حصّة العمل المنفق في إنتاجها.

وينبغي أن يلاحظ بهذا الصدد أيضاً: أنّ ظروف الإنتاج الأوّلي وظروفَ التوزيع للثروة المنتَجَة وفقاً للاقتصاد الإسلامي لا تسمح بطبيعتها بظهور أعراض الرأسمالية وتناقضاتها في مجال الإنتاج الثانوي، فلن يكون بإمكان الفرد أن يحصل على كمّياتٍ هائلةٍ من الموادّ الأولية، أو من النقود التي يحوّلها في السوق إلى موادّ أوليةٍ، ويخلق عن هذا الطريق نوعاً من الاحتكار، ويمارس

عملية الإنتاج الرأسمالي بالطريقة التي يمارسها الأفراد في المجتمعات الرأسمالية.

وهكذا تبرز عظمة الإسلام في أنّه يصمّم المجتمع تصميماً يصونه منذ البدء من أعراض الاستغلال الرأسمالي والإثراء على حساب الآخرين، مع الحفاظ على الحقّ الطبيعي للعامل في تملّك الثروة التي ينتجها[1].

وأمّا أدوات الإنتاج ووسائله التي تتدخّل في عملية الإنتاج الثانوي فدورها في هذه العملية تماماً كدورها في عملية الإنتاج الأوّلي، أي إنّها لا نصيب لها من السلعة المنتَجَة، وإنّما تُعتبر خادمةً للإنسان المنتِج، فلها عليه الأجر المتناسب.

وفكرة الأُجور عموماً تقوم من الناحية النظرية في الاقتصاد الإسلامي على التعويض عمّا تفتّت من العمل المختزَن في أداة الإنتاج أو أيّ آلةٍ أُخرى؛ ولهذا رفض الإسلام الأجر الذي يأخذه الرأسماليّون المُرابُون تحت اسم الفوائد؛ لأنّ رأس الأموال النقدي لا يتفتّت منه شيء خلال استعمال المقترِض له ثمّ إعادته إلى المالك على شكل وفاءٍ للدين.

وإذا كانت أُجور رؤوس الأموال العينيّة من أدواتٍ ووسائل وغيرها مرتفعةً

---

(١) وقد يكون هذا هو السبب في ما رواه حمّاد بن عيسى عن إبراهيم بن محمد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ما جمع رجل قطّ عشرة آلاف درهمٍ من حلّ». وسائل الشيعة ١٧: ٣٦، الباب ٨ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٥.

بمعنى أنّ الاقتصاد الإسلامي بمجموع عناصره مصمّم على نحوٍ لا يتمكّن الفرد في إطاره من تجميع هذا المقدار من الثروة من الطرق المشروعة. وهذا المقدار يجب أن يلحظ لا بوصفه كمّيةً ثابتةً من الفضّة، بل باعتباره ثروةً محدودةً لِمَا كان لهذا المقدار من قوةٍ شرائيةٍ وقتئذٍ مع أخذ مجموع الثروة الكلّية للمجتمع بعين الاعتبار. (المؤلّف قدس سره).

جدّاً في المجتمعات الرأسمالية فهذا نتيجة للندرة المصطنعة التي يخلقها الاحتكار الرأسمالي لهذه الثروات، ولا بدّ للدولة الإسلامية التي تقاوم الاحتكار بكلّ أشكاله أن تتّجه إلى إلغاء هذه الندرة كعاملٍ في تحديد أُجرة تلك الأدوات والوسائل.

أمّا الحالة الثانية فسوف نواجه فيها عدداً من الأفراد الذين استطاعوا من خلال الظروف الشاذّة لعمليات التوزيع السابقة في اقتصاد المجتمع أن يحصلوا على مواقع ماليّةٍ واقتصاديةٍ تُمكّنهم من الحصول على الموادّ الأوّلية للإنتاج الثانوي بكمياتٍ كبيرةٍ، إمّا مباشرةً أو عن طريق شرائها من منتِجيها.

وهذا يعرّض عمليات الإنتاج الثانوي لألوانٍ من الاستغلال الرأسمالي عن طريق احتكار طبقةٍ معيّنةٍ للموادّ الأوّلية، وتمكّنها على هذا الأساس من فرض إرادتها على العاملِين الذين يسيّرون دفّةَ الإنتاج الثانوي.

وفي هذا المجال يجب على الدولة أن تتدخّل لمقاومة هذا الاحتكار، وتحديد الأسعار بصورةٍ لا يتدخّل فيها الاحتكار، ولإعادة التوازن الاجتماعي، واستخدام القطّاع العامّ لذلك، وتحديد المشاريع الفردية للإنتاج الثانوي تحديداً يكفل عدم تمكّنها من السيطرة على الحياة الاقتصادية ومن تعطيل مبادئ العدالة الاجتماعية في الإسلام.

القاعدة ٥

الثروة التي تدخل في عملية إنتاج ثانوي تظلّ مِلكاً للعامل الذي ملكها بعمله في الإنتاج الأوّلي، ما لم يحصل بينه وبين فردٍ آخر اتّفاق يعدّل من ذلك.

القاعدة ٦

تُحدَّد أُجور أدوات الإنتاج وأُجور العمل من قبل الدولة مع الاتّـجاه إلى إلغاء عامل الندرة المصطَنَعَة التي يخلقها الاحتكار.

القاعدة ٧

كلّما وُجِدت ظروف استثنائية تؤدّي إلى تعرّض التوازن الاجتماعي إلى الخطر، بسبب ما تقدم في القاعدة (٦) تتدخّل الدولة وفقاً لصلاحيّاتها بـاتّخاذ الإجراءات المناسبة؛ لإيجاد التوازن الاجتماعي والحفاظ عليه.



الباب الثالث

التبـادل و الاستهـلاك

- أ ـ التبادل .
- ب ـ استهلاك المال .

أ ـ التبادل

نشأت ظاهرة التبادل في المجتمعات البشريّة من حقيقة أنّه حتّى في أبسط المجتمعات لا يغطّي الفرد بإنتاجه المباشر عادةً كلّ حاجاته الاستهلاكية ولا يستهلك كلّ ما ينتِجه، وذلك منذ بدأ الاتّجاه إلى تقسيم العمل والتخصّص فيه، وأدرك أفراد المجتمع ثمار هذا التقسيم والتخصّص وأثره في إجادة العمل وتحسينه باستمرار، فأصبح الفرد ينتج كمّياتٍ من سلعةٍ معيّنةٍ تزيد على حاجته وفقاً لتقسيم العمل، ويعتمد على ما ينتجه في الحصول على ما يحتاجه من السلع المتنوّعة التي ينتِجها الآخرون، وذلك عن طريق المبادلة.

وقد اتّخذت المبادلة في المرحلة الأُولى شكل المقايضة، فكان المنتج لنوعٍ من السلعة يقدِّم ما يزيد على حاجته من تلك السلعة لمن يحتاجها ويحصل منه على ما يحتاجه من السلع الأُخرى التي ينتجها الفرد الآخر، فكلٌّ من الطرفين في عقد المقايضة كان منتِجاً من ناحيةٍ ومستهلكاً من ناحيةٍ أُخرى، أي إنَّ الإنتاج كان يوازيه استهلاك مماثل.

ومن ناحيةٍ أُخرى لم يكن بإمكان المنتج أن يحتفظ بالثروة التي أنتجها ويدّخرها ادّخاراً عينيّاً؛ لأنّ كلّ سلعةٍ تتناقص قيمتها عادةً بمرور الزمن عليها، كما إنّ حصول الفرد على ما يحتاجه من طيّبات الحياة كان يتمّ من طريق إنتاجه

لها، أو إنتاجه لطيّباتٍ أُخرى يبادلها بالطيّبات التي ينتجها، أي إنّ الإنتاج كان هو الطريق للحصول على الطيّبات.

وأمّا المبادلة نفسها فليست أداةً لكسب الطيّبات، بل لتبادلها فقط، وهذا يعني أنّها لا تخلق للفرد ثروةً جديدةً، وإنّما تضمن له إشباع كلّ حاجاته عن طريق تبديل ما لا يحتاجه من إنتاجه بما يحتاجه من إنتاج الآخرين.

فهناك إذن ثلاث ظواهر كانت تسيطر على عمليّة التبادل في عصر المقايضة هي باختصار:

أوّلاً: أنّ الإنتاج كان لا ينفصل عن الاستهلاك.

ثانياً: أنّ الادّخار باستمرارٍ لم يكن ممكناً.

ثالثاً: أنّ المبادلة نفسها لم تكن تحقّق كسباً جديداً للفرد.

وقد استطاع ظهور النقد ـ كأداةٍ عامّةٍ للتبادل ولتحديد قيم السلع ـ أن يؤثّر على هذه الظواهر تأثيراً كبيراً. فبالنسبة الى الظاهرة الأُولى أصبح بإمكان المنتج أن يبيع السلعة بنقدٍ ويؤجّل شراءه الاستهلاكي، وبهذا انفصل الإنتاج عن الاستهلاك.

وبالنسبة إلى الظاهرة الثانية لُوحِظ أنّ النقود غالباً لا تتناقص قيمتها بادّخارها، وبهذا أصبحت أداةَ ادّخارٍ واكتناز، وظهرت إمكانية الاحتكار.

وبالنسبة الى الظاهرة الثالثة أصبح بالإمكان استخدام عملية المبادلة نفسها لأجل الحصول على كسبٍ جديد؛ إذ يكفي أن يكون لدى الإنسان نقد كافٍ لشراء كمّيةٍ كبيرةٍ من سلعةٍ ما والتحكّم بعد ذلك ببيعها بأسعارٍ احتكارية، وبهذا يحصل على كسبٍ جديدٍ ناتجٍ عن عمليّتَي المبادلة بصورةٍ منفصلةٍ عن أيِّ إنتاجٍ حقيقيّ للثروة، بل أصبح النقد نفسه بحكم قدراته التي اكتسبها في الحياة الاقتصادية سلعةً مطلوبةً لا لأجل الاستهلاك، بل لأجل الاستثمار. وانبرى أُولئك الذين حصلوا

على كمّياتٍ كبيرةٍ من النقد الى احتكارها وبيعها بنقدٍ أكبر مؤجّل، وعلى هذا الأساس نشأ الربا، وفتحت الأسواق الرأسمالية القروض الربويّة.

والإسلام يرى أنّ انحراف المجتمع في مجال المبادلة عن تلك الظواهر الثلاث التي استعرضناها أوّلاً يهدّد سلامته ويقضي على التوازن الاجتماعي فيه، ويَخرج بالعمليات الاقتصادية عن مسارها الطبيعي، ومن هنا فإنّ الاقتصاد الإسلامي بعناصره الثابتة وعناصره المتحرّكة يضع سياسته على أساس تفادي هذا الانحراف بكلّ الأساليب الممكنة.

ولذلك فقد شجب الربا وحرّم الفائدة تحريماً باتّاً[1]؛ لأنّ الفائدة نتيجة للسعر الاحتكاري للنقد وليست أجراً في مقابل ما يتفتّت من العمل المختَزن.

فأنت حين تستأجر محراثاً لتستعمله تُفتّت جزءاً من العمل المختزَن في المحراث من خلال استعمالك له، فترجعه الى صاحبه وقد فقد جزءاً ممّا كان مخزوناً فيه من العمل، فمن الطبيعي أن تدفع أجراً مناسباً لصاحب المحراث، وأمّا حينما تقترِض مبلغاً من النقود لتمويل مشروعٍ ثمّ تُعيد كمّية النقود الى صاحبها تكون النقود قد عادت دون أن تفقد شيئاً من العمل المختزَن فيها، فليس الأجر أو الفائدة هنا إلّا تعبيراً عن السعر الاحتكاري للنقد.

كما حرّم الإسلام اكتناز النقد وادّخاره[2]، ووضع في كثيرٍ من الحالات ضريبةً على النقد المكتنَز؛ لكي لا يتحوّل النقد عن دوره الطبيعي ـ كأداةٍ لتيسير المبادلة بين السلع المنتجة ـ إلى دوره الاحتكاري كأداةٍ لتجميع الثروة

---

(١) البقرة : ٢٧٥، وأيضاً راجع وسائل الشيعة : ١٨ : ١١٧، الباب الأوّل من أبواب الرّبا.

(٢) التوبة : ٣٤.

واحتكارها والتحكّم عن هذا الطريق بأسعارها.

وكذلك اتّجه الإسلام الى إلغاء عمليات المبادلة الطفيلية التي تفصل بين الإنتاج والاستهلاك، ومنع من بيع السلعة قبل قبضها[١]، وأعطىٰ للتاجر مفهوماً يستبطن العمل والجهد، ولم يرخّص للفرد في شراء منفعةٍ بثمنٍ وبيعها بثمنٍ أكبر مالم يقم بعملٍ يبرّر هذه الزيادة[٢].

وقد جاء في العناصر الثابتة للإسلام النصّ على ذلك بالنسبة إلى مبادلة المنافع، وأكبر الظنّ أنّه لم يأتِ نصٌّ مماثل بالنسبة إلى مبادلة السلع والأعيان؛ لأنّ مبادلتها كانت تعني عادةً ـ في الظروف التأريخية التي رافقت التشريع الإسلامي ـ العمل والجهد، ولا تنفصل عنهما، فإنّ العملية التجارية لم تكن وقتئذٍ منفصلةً عن عمليّات نقل السلعة وتوفيرها في المحلّ المناسب وتخزينها والحفاظ عليها. ومن أجل ذلك لاحظنا في الحلقة السابقة أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حدّد هويّة التجّار بقوله: «فإنّهم موادّ المنافع، وأسباب المرافق، وجلّابها من المباعد والمطارح، في برّك وبحرك، وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها»[٣].

وعلى هذا الضوء فلابدّ أن يتّجه الاقتصاد الإسلامي بعناصره المتحرّكة في مجال مبادلة السلع والأعيان، نفس الاتّجاه الذي اتّخذته العناصر الثابتة في مجال مبادلة المنافع.

---

(١) أنظر وسائل الشيعة ١٨ : ٦٥، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود.

(٢) أُنظر الكافي ٥ : ٢٧٢ و ٢٧٣، الحديث ٤ و ٨، والتهذيب ٧ : ٢٠٤، الحديث ٨٩٩، والخلاف ٣ : ٤٩٤.

(٣) نهج البلاغة : الكتاب ٥٣.

القاعدة ٨

يمنع من ادّخار النقد واكتنازه.

القاعدة ٩

يتّجه العمل لمنع أيّ كسبٍ تولّده الأثمان الاحتكارية للنقد بما في ذلك الفوائد الربويّة.

القاعدة ١٠

تتّجه السياسة الاقتصادية في الدولة الإسلامية إلى تضييق الهوّة بين المنتج والمستهلِك، واستئصال دور عمليّة المبادلة نفسها كأساسٍ للكسب بصورةٍ منفصلةٍ عن الإنتاج والعمل.

ب ـ استهلاك المال

وكما وضع الإسلام قيوداً على تبادل المال كذلك وضع قيوداً على الإنفاق لإشباع الحاجات، وذلك بتحريم الإسراف[١] وتحريم التبذير[٢]. و [تحريم] الإسراف يمثّل تحديداً كمّياً لنفقات المعيشة، إذ لا يسمح لأيٍّ فردٍ في المجتمع الإسلامي أن يتجاوز الحدود المألوفة من إشباع الحاجات في مجتمعه، فإذا تجاوزها اعتبر ذلك إسرافاً ووجب على الدولة منعه.

وهذا أحد العاملين اللذَين يستخدمهما الإسلام في القضاء على الفروق الكبيرة بين مستويات المعيشة، وإذا لاحظنا إلى جانبه العامل الآخر وهو الارتفاع بمستوى معيشة الفقراء إلى المعدَّل العامّ للرخاء استطعنا أن نتبيّن كيف يحقّق الإسلام توازناً اجتماعياً في المعيشة بين أفراد المجتمع على الرغم من اختلاف الدخول.

والإسراف على ضوء ما ذكرناه أمر نسبيّ يتأثّر بدرجة الرخاء العامّ في المجتمع، فكلّما كانت درجة الرخاء المألوفة عموماً أكبر كان الإسراف يعني تجاوز تلك الدرجة بصورةٍ حادّة، بينما نفس هذه الدرجة تعتبر إسرافاً في مجتمعٍ أقلّ رخاءً على العموم.

وأمّا [تحريم] التبذير فهو يمثّل تحديداً كيفيّاً للتصرّف؛ إذ لا يسمح لأيٍّ فردٍ بأن يصرف المال في نزواتٍ غير مقبولةٍ واندفاعاً مع خواطر غير متّزنةٍ

---

(١) الأعراف : ٣١.

(٢) الإسراء : ٢٦.

في العرف الإسلامي العام، من قبيل أن ينفق جزءاً من أمواله على إعالة مجموعةٍ من الكلاب أو على ألعابٍ رخيصة، ونحو ذلك من الأغراض غير الرشيدة.

وفي مقابل منع الفرد في المجتمع الإسلامي من ألوان الإسراف والبذخ قام الإسلام بحثّه على التطوّع بما زاد على حاجته المعقولة للجماعة ومصالحها وإنفاقه في سبيل الله تعالىٰ. قال الله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ﴾[1] أي: ما زاد على الحاجة.

كما وضع على الأفراد مسؤولية التكافل الاجتماعي فأوجب على جميع القادرين من أبناء المجتمع الإسلامي أن يسدّوا حاجات المضطرّين منهم ويَعولوا بفقرائهم غير القادرين على العمل، ودَعَمَ الإسلام ذلك بتربيةٍ روحيّةٍ وعقائديّة، مُهيِّئاً المناخ الضروري لكلّ هذه التوقّعات من الأفراد.

وهكذا يحوّل الإسلام اتّجاه الفرد المسلم ومسار إنفاقه للمال من التسابق المحموم على إشباع الرغبات والاستجابة للنزعات والتفنّن في أساليب الحياة وبذخها إلى تحمّل الهموم الكبيرة والإحساس بمسؤوليات الخلافة على الأرض.

وقد استطاعت تربية الإسلام الفريدة أن تنشئ جوّاً روحيّاً ومناخاً فكرياً يتناسب مع هذا التحويل العظيم في مسار الإنفاق ودوافعه وغاياته، حتىٰ اضطرّ الإسلام إلى أن يذكر الحدّ الأقصى[2] للإنفاق في سبيل الله لئلّا يقدِم الأفراد على إنفاق كلّ ما يملكون في هذا السبيل. قال الله تعالىٰ:

---

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) في الأصل: الحدّ الأدنى. والصحيح ما أثبتناه.

﴿ وأَنْفِقُوا في سَبِيلِ اللهِ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إلى التَّـهْلُكَةِ وأَحْسِـنُوا إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ ﴾[١]، وقال: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إلى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً ﴾[٢].

القاعدة ١١

إنّ مستوى معيشة الفرد يجب أن لا يتجاوز بصورةٍ حادّةٍ مستوى الرخاء العام في المجتمع، وللدولة تقدير ذلك والقيام بما يكفل عدم الإسراف.

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) الإسراء: ٢٩.

خطوط تفصيليّة

عن اقتصاد المجتمع الإسلامي

٥

الباب الرابع

مسؤوليّات الدولة العامّة

- مسؤوليّة الضمان الاجتماعي.
- مسؤوليّة التوازن الاجتماعي.
- مسؤوليّة رعاية القطّاع العام.
- مسؤوليّة الإشراف على حركة الإنتاج.
- مسؤوليّة الحفاظ على القيم التبادليّة.

يمكن تحديد مسؤوليات الدولة الإسلاميّة عن الحياة الاقتصادية في المجتمع في خطّين عريضين:

أحدهما: تطبيق العناصر الثابتة من الاقتصاد الإسلامي.

والآخر: ملء العناصر المتحرّكة وفقاً لظروف الواقع وعلى ضوء المؤشّرات الإسلامية العامّة التي تقدّم ذكرها وتفصيل البحث حولها.

وتتفرّع على هذين الخطّين مسؤوليات تفصيلية عديدة، منها: مسؤولية الضمان الاجتماعي، ومسؤوليّة التوازن الاجتماعي، ومسؤولية رعاية القطّاع العامّ واستثماره بأقصى درجةٍ ممكنة، ومسؤولية الإشراف على مجمل حركة الإنتاج في المجتمع وإعطاء التوجيهات اللازمة بهذا الصدد تفادياً لمشاكل الفوضى في الإنتاج، ووضع سياسةٍ اقتصاديةٍ لتنمية الدخل الكلّي للمجتمع ضمن الصيغ التشريعية التي تتّسع لها صلاحيات الحاكم الشرعي، ومسؤولية الحفاظ على القيم التبادليّة الحقيقية للسلع وأشكال العمل بمقاومة الاحتكار في كلّ مجالات الحياة الاقتصادية.

[مسؤوليّة الضمان الاجتماعي:]

أمّا مسؤولية الضمان الاجتماعي فهي في الأساس ترتكز على إيمان

الإسلام بحقّ الجماعة كلّها في الانتفاع بثروات الطبيعة، وتنشأ من هذا الحقّ المسؤولية المباشرة للدولة في ضمان مستوى الكفاية من العيش الكريم لجميع أفراد المجتمع، وذلك بتوفير العمل لمن كان قادراً على العمل منهم، وبإعالة الأفراد العاجزين عن العمل أو الذين لم يمكن توفير فرص العمل لهم.

والرصيد الذي خصّصه الإسلام لعمليّة الضمان الاجتماعي وتمكين الدولة من أداء مسؤوليّاتها بهذا الصدد يتمثّل -إضافةً إلى الفرائض المالية التي أوجبها على الأفراد من زكاةٍ أو خمسٍ- في القطاع العامّ الذي أنشأه الاقتصاد الإسلامي وأمر وليّ الأمر الصرف منه على المعوزين من أفراد المجتمع. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ ومَا أفاءَ اللهُ علَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكَابٍ وَلكِنَّ اللهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ * مَا أفاءَ اللهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْ أهْلِ القُرى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَينَ الأغْنِياءِ مِنْكُمْ ﴾[1].

[مسؤوليّة التوازن الاجتماعي:]

وأمّا مسؤولية التوازن الاجتماعي فهي تعني:

أولاً: توفير حدّ أدنىٰ من اليسر والرفاه لكلّ أفراد المجتمع، وذلك بالارتفاع بمستويات المعيشة المنخفضة إلى ذلك الحدّ.

وقد جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنّه حدّد مسؤولية الوالي في أموال الزكاة فقال: «إنّ الوالي يأخذ المال فيوجّهه الوجه الذي وجّهه الله له على ثمانية أسهمٍ للفقراء والمساكين... يقسّمها بينهم بقدر ما يستغنون في

---

(١) الحشر: ٦ ـ ٧.

سَنَتهم بلا ضيقٍ ولا تقتير، فإن فضُل من ذلك شيء رُدّ إلى الوالي، وإن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي أن يموّنهم من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا»[1].

وهذا النصّ يحدّد بوضوحٍ أنَّ الهدف النهائي الذي يحاول الإسلام تحقيقه ويلقي مسؤولية ذلك على وليّ الأمر هو إغناء كلِّ فردٍ في المجتمع الإسلامي.

ثانياً: التحديد من الإنفاق والمنع من تجاوز مستوى المعيشة بصورةٍ حادّةٍ المستوى المعقولَ للرفاه الذي يمكن توفيره في المجتمع وفقاً للقاعدة (١١).

وبهذين الأمرين يتحقّق التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة.

ثالثاً: الحيلولة دون احتكار الثروة وتكدّس الأموال في أيدي طبقةٍ خاصّة، والسعي من أجل توفير إمكانات العمل وفرص الإنتاج للجميع.

ومن الواضح على ضوء ما تقدّم من قواعد الاقتصاد الإسلامي أنَّ النّموّ الطبيعي للمجتمع الإسلامي ضمن إطاره الاقتصادي السليم لا يسمح بتواجد ظاهرة الاحتكار والتكدّس التي نشأت في المجتمع الرأسمالي واستقطبت الحياة الاقتصادية فيه.

ومن هنا كان التطبيق السليم لقواعد الاقتصاد الإسلامي من الدولة خير وقايةٍ من حدوث أعراض هذه الظاهرة والحفاظ على التوازن الاجتماعي، ولكن إذا ظهرت هذه الأعراض بسبب إهمال تطبيق تلك القواعد في مرحلةٍ سابقةٍ فعلى الدولة أن تتّخذ ـ وفقاً لصلاحياتها ـ الإجراءات المناسبة لإعادة التوازن

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٦٦، الباب ٢٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣، مع اختلاف يسير.

الاجتماعي، كما صنع الرسول الأعظم ﷺ حين اختلّ توازن المجتمع الإسلامي في المدينة بظهور التناقض والتفاوت الكبير بين المستوى المالي الجيّد نسبياً للأنصار والمستوى المنخفض للمهاجرين الذين هاجروا بأنفسهم تاركين دورهم وجلّ أموالهم للعدوّ، فقام النبيّ ﷺ بإجراءاتٍ من أجل إعادة التوازن، وأمر الأفراد الذين كان دخلهم ووضعهم يزيد على حاجتهم أن يُنفقوا ما زاد على الحاجة لإشباع حاجات الأفراد الآخرين[1]. ويلعب القطّاع العامّ في هذا المجال دوراً كبيراً.

[مسؤوليّة رعاية القطّاع العام:]

وأمّا مسؤولية الدولة في رعاية القطّاع العامّ فهي ثابتة بحكم كون هذا القطّاع أمانةً تتسلّمها الدولة للحفاظ عليها وتحقيق الأهداف الربّانية التي شرحتها آية الفيء منها، فلابدّ لوليّ الأمر من رعاية هذا القطّاع والاستفادة من أحدث الأساليب وكلّ المستجدّات العلمية في سبيل تنميته وإصلاحه والارتفاع بمستوى قدرته الإنتاجية؛ لكي يكون قوةً كبيرةً موجّهةً للحياة الاقتصادية نحو أغراضها الإسلامية الرشيدة.

ولا تزال كلمة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في هذا المجال رقماً حيّاً على هذه الحقيقة حين كتب إلى واليه مالك الأشتر قائلاً له: «وليكُنْ نظرُكَ في عمارة الأرضِ أبلغ من نظرِك في استجلابِ الخَراج»[2].

---

(١) أُنظر مجمع البيان ٩ : ٣٣١.

(٢) نهج البلاغة : ٤٣٦، الكتاب ٥٣.

[مسؤوليّة الإشراف على حركة الإنتاج:]

وأمّا مسؤولية الإشراف على مجمل حركة الإنتاج فتنبع من وجوب تطبيق السياسة الإسلامية في مجال الإنتاج وضمان إنتاج الحاجات العامة بدرجةٍ توفّر للجميع فرصة الحصول عليها والحيلولة دون الإسراف في الإنتاج؛ إذ كما أنّ الفرد يحرم عليه الإسراف في الإنفاق كذلك يحرم على المجتمع الإسراف فيه.

ومن الواضح أنّ عملية الإنتاج إذا لم يوجد محور موجِّه لها على أساس إحصاءاتٍ علميةٍ دقيقةٍ أدّىٰ ذلك بها إلى الإسراف بسبب نوع السلعة أو كمّية السلع التي يتمّ إنتاجها.

كما أنّ رسم سياسةٍ اقتصاديةٍ للتنمية الاقتصادية ورفع مستوى الإنتاج يُعتبر واجباً على الدولة في حدود صلاحيّاتها؛ وذلك لأنّ القوة الاقتصادية أصبحت من أكبر القوى الاجتماعية التي تدخل في تقييم المجتمعات وتحديد درجة قوّتها وصمودها على الساحة الدوليّة، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾[1]، ولا تعني الآية هنا القوة التي تنزل إلى ميدان الحرب، بل كلّ قوةٍ تحقّق للمجتمع الإسلامي رهبةً في نفوس المجتمعات الجاهلية التي تتربّص به وتتآمر عليه، وفي طليعة هذه القُوى القوة الاقتصادية للمجتمع.

[مسؤوليّة الحفاظ على القيم التبادليّة:]

وأمّا مسؤولية الدولة في الحفاظ على القيم التبادليّة الحقيقية للسلع وأشكال العمل فتقوم على أساس الإيمان بأنّ القيمة التبادلية الحقيقية مستمدّة من المنفعة

---

(١) الأنفال: ٦٠.

التي يمكن للشيء بها أن يُشبع حاجة الإنسان مع عامل الندرة الطبيعية، ويدخل في عامل الندرة كمّية وصعوبة العمل التي يتطلّبها، فكلّما كانت السلعة تتطلّب عملاً أطول أو أصعب كانت درجة ندرتها الطبيعية أكبر، كما يدخل أيضاً مدى التواجد الطبيعي للمادّة في الكون، فقد يكون الذهب أعلى قيمةً من الفضّة لمجرّد أنّ مناجم الذهب أندر في الطبيعة من مناجم الفضّة.

وأمّا عامل الندرة الذي يخلقه الاحتكار وتحكّم الأفراد بمستوى العرض أو الطلب فهو يساهم في تحديد الثمن الفعلي للسلعة أو الأجر الفعلي للعمل، ولكنّه ثمن مصطنع لا يتطابق مع القيمة التبادلية الثابتة بصورةٍ موضوعية، أي إنّه ثمن تدخّلت إرادة الإنسان لاستغلال الآخرين في تكوينه.

وهكذا يميّز الإسلام بين القيمة والأثمان الفعليّة، وتتّجه الدولة في ظلّه إلى محاولة الاحتفاظ للسلع وأشكال العمل في مختلف ميادين الحياة الاقتصادية بقيمها التبادليّة الحقيقيّة التي تحدّدها المنفعة وعامل الندرة الطبيعيّة، ومقاومة كلّ انحرافٍ للثمن السوقي عن تلك القيمة صعوداً أو هبوطاً بسبب الندرة المصطنعة التي يخلقها الاحتكار والمحتكرون.

قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر: «واعلَم مع ذلك أنّ في كثيرٍ منهم ضيقاً فاحشاً، وشُحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البِياعات، وذلك باب مضرَّةٍ للعامة، وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه. وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدلٍ، وأسعارٍ لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حكرةً بعد نَهيِكَ إيّاه فنكِّل به وعاقِبْه في غير إسراف»[1].

---

(١) نهج البلاغة: ٤٣٨، الكتاب ٥٣.

القاعدة ١٢

على الدولة أن تطبّق العناصر الثابتة من الاقتصاد الإسلامي، وتحدّد العناصر المتحرّكة وفقاً للمؤشّرات الإسلامية العامّة.

القاعدة ١٣

على الدولة من خلال ممارستها لتطبيق العناصر الثابتة والمتحرّكة أن تحقّق:

أولاً: ضماناً اجتماعياً يكفل حدّاً أدنىٰ من الرفاه لجميع أفراد المجتمع.

ثانياً: توازناً اجتماعياً في المعيشة بالتقريب بين مستويات المعيشة وفي الدخل بالمنع من الاحتكار وتركّز الأموال.

ثالثاً: استثماراً بأعلىٰ درجةٍ ممكنةٍ للقطّاع العامّ مع وضع سياسةٍ عامّةٍ للتنمية الاقتصادية.

رابعاً: عملاً مستمرّاً في سبيل تقريب أثمان السلع وأشكال العمل نحو قيمها التبادليّة الحقيقيّة، وذلك بمقاومة الاحتكار في كلّ ميادين الحياة الاقتصادية.

على ضوء ما تقدّم في هذه الحلقة والحلقة السابقة يمكنكم أن تكوّنوا تصوّراً محدّداً من حياة المؤمنين في المجتمع الإسلامي وما يسودها من صور العدالة والرخاء وما يوجّهها من أهدافٍ وقيمٍ كبيرة وما يوجد بينها من عقيدةٍ تصنع الإنسان الثائر الحقّ.

ولنختم هذه الحلقة بفقراتٍ في دعاء الافتتاح تجسّد تلك الصورة العظيمة

للمجتمع في ظلّ الإسلام على أسلوب دعاءٍ وتوسّلٍ إلى الله تعالى بإظهار وليّه عليه السلام لتحقيق تلك الصورة وإنزال الإسلام إلى مستوى التطبيق في واقع الحياة:

«اللهمّ المُمْ به شَعَثَنا، واشعَبْ به صَدْعَنا، وارتُقْ به فَتْقَنا، وكثّر به قلّتنا، وأعزِزْ به ذِلّتنا، وأغنِ به عائلنا، واقضِ به عن مَغْرَمنا، واجبر به فقرنا، وسُدَّ به خَلَّتنا، ويسِّر به عُسرَنا، وفُكَّ به أسْرَنا، وأنجِزْ به مواعيدَنا، وأعطنا به سُؤْلَنا، وبلِّغنا به من الدنيا والآخرة آمالنا يا خير المسؤولين وأوسع المعطين»[1].

النجف الأشرف ١٠ ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ

السيّد محمّد باقر الصدر

(١) إقبال الأعمال: ٦٠، أدعية شهر رمضان.

الإسلام يقود الحياة

٤

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء

توضيح لخطّين ربّانيّين يقوم على أساسهما مجتمع التوحيد وتنسيق الحياة الاجتماعيّة للإنسان على الأرض

- المعالم العامّة لخطّي الخلافة والشهادة.
- مسار الخلافة والشهادة على الأرض.

١

المعالم العامّة لخطّي الخلافة والشهادة

○ الأساس الإسلامي لخطّي الخلافة والشهادة .

○ خطّ الخلافة وركائزه العامّة .

○ خطّ الشهادة وركائزه العامّة .

بسم الله الرحمن الرحيم

الأساس الإسلامي

لخطَّي الخلافة والشهادة

١ ـ الخلافة العامة في القرآن الكريم:

قال الله سبحانه وتعالى:

١ ـ ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾[1].

٢ ـ ﴿ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ ﴾[2].

٣ ـ ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الأَرْضِ ﴾[3].

---

(١) البقرة: ٣٠ ـ ٣٣.

(٢) الأعراف: ٦٩.

(٣) يونس: ١٤.

٤ ـ ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ ﴾[١].

٥ ـ ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾[٢].

٢ ـ الشهادة في القرآن الكريم:

قال الله سبحانه وتعالى:

١ ـ ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً ﴾[٣].

٢ ـ ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾[٤].

٣ ـ ﴿ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[٥].

٤ ـ ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[٦].

٥ ـ ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ المُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ

---

(١) ص: ٢٦.

(٢) الأحزاب: ٧٢.

(٣) النساء: ٤١.

(٤) البقرة: ١٤٣.

(٥) المائدة: ١١٧.

(٦) النحل: ٨٩.

وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾[1].

٦ ـ ﴿ إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾[2].

٧ ـ ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾[3].

٨ ـ ﴿ وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ ﴾[4].

---

(١) الحجّ : ٧٨.

(٢) آل عمران : ١٤٠.

(٣) المائدة : ٤٤.

(٤) الزمر : ٦٩.

خطّ الخلافة وركائزه العامّة

إنّ الله سبحانه وتعالى شرّف الإنسان بالخلافة على الأرض، فكان الإنسان متميّزاً عن كلّ عناصر الكون بأنّه خليفة الله على الأرض، وبهذه الخلافة استحقّ أن تسجد له الملائكة، وتدين له بالطاعة كلّ قوىٰ الكون المنظور وغير المنظور.

والخلافة التي تتحدّث عنها الآيات الشريفة المذكورة ليست استخلافاً لشخص آدم عليه السلام، بل للجنس البشري كلّه؛ لأنّ من يفسد في الأرض ويسفك الدماء ـ وفقاً لمخاوف الملائكة ـ ليس آدم بالذات، بل الآدمية والإنسانية على امتدادها التأريخي. فالخلافة إذن قد أُعطيت للإنسانية على الأرض؛ ولهذا خاطب القرآن الكريم في المقطع الثاني والمقطع الثالث المجتمع البشري في مراحل متعدّدة وذكّرهم بأنّ الله قد جعلهم خلائف في الأرض، وكان آدم هو الممثّل الأول لها بوصفه الإنسان الأول الذي تسلّم هذه الخلافة وحظي بهذا الشرف الربّاني، فسجدت له الملائكة ودانت له قوىٰ الأرض.

وكما تحدّث القرآن الكريم عن عملية الاستخلاف من جانب الله تعالى، كذلك تحدّث عن تحمّل الإنسان لأعباء هذه الخلافة بوصفها أمانةً عظيمةً ينوء الكون كلّه بحملها. قال الله سبحانه وتعالىٰ:

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا

وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾[1].

واستخلاف الله تعالىٰ خليفةً في الأرض لا يعني استخلافه علىٰ الأرض فحسب، بل يشمل هذا الاستخلاف كلّ ما للمستخلِف سبحانه وتعالى من أشياء تعود إليه. والله هو ربّ الأرض وخيرات الأرض، وربّ الإنسان والحيوان وكلّ دابّةٍ تنتشر في أرجاء الكون الفسيح، وهذا يعني أنّ خليفة الله في الأرض مستخلَف على كلّ هذه الأشياء. ومن هنا كانت الخلافة في القرآن أساساً للحكم، وكان الحكم بين الناس متفرّعاً على جعل الخلافة، كما يلاحظ في المقطع الرابع من المقاطع القرآنية المتقدّمة[2] المرتبطة بالخلافة.

ولمّا كانت الجماعة البشرية هي التي منحت ـ ممثّلةً في آدم ـ هذه الخلافة، فهي إذن المكلّفة برعاية الكون وتدبير أمر الإنسان، والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية.

وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة، وهو: أنّ الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم، وقيادة الكون وإعماره اجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفةً عن الله.

وعملية الاستخلاف الربّاني للجماعة على الأرض بهذا المفهوم الواسع تعني:

أوّلاً: انتماء الجماعة البشرية إلى محورٍ واحدٍ وهو المستخلِف ـ أي الله سبحانه وتعالى ـ الذي استخلفها على الأرض بدلاً عن كل الانتماءات الأُخرى،

---

(١) الأحزاب: ٧٢.

(٢) وهي قوله تعالىٰ: ﴿ يا داودُ إنَّا جعلناكَ خليفةً... ﴾، سورة ص: ٢٦.

والإيمان بسيّدٍ واحدٍ ومالكٍ واحدٍ للكون وكلّ ما فيه، وهذا هو التوحيد الخالص الذي قام على أساسه الإسلام وحملت لواءه كلّ ثورات الأنبياء تحت شعار «لا إلهَ إلّا الله»: ﴿ صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾[١]. ﴿ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾[٢].

ثانياً: إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية المخلصة لله، وتحرير الإنسان من عبودية الأسماء التي تمثّل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا ﴾[٣].

ثالثاً: تجسيد روح الأُخوّة العامّة في كلّ العلاقات الاجتماعية بعد محو ألوان الاستغلال والتسلّط. فما دام الله سبحانه وتعالى واحداً ولا سيادة إلّا له والناس جميعاً عباده ومتساوون بالنسبة إليه، فمن الطبيعي أن يكونوا إخوةً متكافئين في الكرامة الإنسانية والحقوق كأسنان المشط على ما عبّر الرسول الأعظم[٤]. ولا تفاضل ولا تمييز في الحقوق الإنسانية، ولا يقوم التفاضل في مقاييس الكرامة عند الله تعالى إلّا على أساس العمل الصالح تقوىً أو علماً أو جهاداً: ﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلّا مَا سَعَى ﴾[٥].

رابعاً: أنّ الخلافة استئمان؛ ولهذا عبّر القرآن الكريم عنها في المقطع الأخير[٦] بالأمانة. والأمانة تفترض المسؤولية والإحساس بالواجب؛ إذ بدون

---

(١) البقرة: ١٣٨.

(٢) يوسف: ٣٩.

(٣) يوسف: ٤٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٩، الحديث ٥٧٩٨.

(٥) النجم: ٣٩.

(٦) وهي قوله تعالىٰ: ﴿ إنّا عرضنا الأمانةَ... ﴾، الاحزاب: ٧٢.

إدراك الكائن أنّه مسؤول لا يمكن أن ينهض بأعباء الأمانة أو يُختار لممارسة دور الخلافة: ﴿ إِنَّ العَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً ﴾[1].

والمسؤولية علاقة ذات حدَّين:

فهي من ناحيةٍ تعني الارتباط والتقيّد، فالجماعة البشرية التي تتحمّل مسؤوليات الخلافة على الأرض إنّما تمارس هذا الدور بوصفها خليفةً عن الله، ولهذا فهي غير مخوَّلةٍ أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ هذا يتنافىٰ مع طبيعة الاستخلاف، وإنّما تحكم بالحق وتؤدي الى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده.

وبهذا تتميّز خلافة الجماعة بمفهومها القرآني والإسلامي عن حكم الجماعة في الأنظمة الديمقراطية الغربية، فإنّ الجماعة في هذه الأنظمة هي صاحبة السيادة، ولا تنوب عن الله في ممارستها، ويترتّب على ذلك أنّها ليست مسؤولةً بين يدي أحد، وغيرُ ملزمةٍ بمقياسٍ موضوعيٍّ في الحكم، بل يكفي أن تتّفق على شيءٍ ولو كان هذا الشيء مخالفاً لمصلحتها ولكرامتها عموماً، أو مخالفاً لمصلحة جزءٍ من الجماعة وكرامته ما دام هذا الجزء قد تنازل عن مصلحته وكرامته.

وعلى العكس من ذلك حكم الجماعة القائم على أساس الاستخلاف، فإنّه حكم مسؤول، والجماعة فيه ملزمة بتطبيق الحقّ والعدل، ورفض الظلم والطغيان، وليست مخيَّرةً بين هذا وذاك، حتّى إنّ القرآن الكريم يسمّي الجماعة التي تقبل بالظلم وتستسيغ السكوت عن الطغيان بأنّها «ظالمة لنفسها»، ويعتبرها مسؤولةً عن هذا الظلم ومطالبةً برفضه بأيّ شكلٍ من الأشكال ولو بالهجرة والانفصال إذا تعذّر التغيير، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ المَلائِكَةُ ظَالِمِي

---

(١) الإسراء: ٣٤.

أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأرض قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوِيهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً ﴾[1].

وتعني المسؤولية من ناحيةٍ أُخرى أنّ الإنسان كائن حرّ؛ إذ بدون الاختيار والحرّية لا معنى للمسؤولية، ومن أجل ذلك كان بالإمكان أن يستنتج من جعل الله خليفةً على الأرض أنّه يجعل الكائن الحرّ المختار، الذي بإمكانه أن يصلح في الأرض وبإمكانه أن يفسد أيضاً، وبإرادته واختياره يحدّد ما يحقّقه من هذه الإمكانات: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴾[2].

وأكبر الظنّ أنّ هذه الحقيقة هي التي أثارت في نفوس الملائكة المخاوف من مصير هذه الخلافة وإمكانية انحرافها عن الطريق السويّ الى طريق الفساد وسفك الدماء؛ لأنّ صلاح المسيرة البشرية لمّا كان مرتبطاً بإرادة هذا الإنسان الخليفة ولم يكن مضموناً بقانونٍ قاهرٍ ـ كما هي الحالة في كلّ مجالات الطبيعة ـ فمن المتوقّع أن تجد إمكانيةُ الإفساد والشرّ مجالاً لها في الممارسة البشرية على أشكالها المختلفة. وكأنّ الملائكة هالَهم أن توجد لأوّل مرّةٍ طاقة محايدة يتعادل فيها الخير والشرّ ولا تُضبط وفقاً للقوانين الطبيعيّة والكونية الصارمة التي تسيّر الكون بالحكمة والتدبير، وفضّلوا على ذلك الكائن الذي يولد ناجزاً مصمَّماً لا فراغ في سلوكه، تتحكّم فيه باستمرار قوانين الكون كما تتحكّم في الظواهر الطبيعية.

ومن هنا قدّموا أنفسهم كبديلٍ عن الخليفة الجديد، ولكن فاتهم أنّ الكائن الحرّ الذي جعله الله تعالى خليفةً في الأرض لا تعني حرّيته إهمال الله تعالى له،

---

(١) النساء: ٩٧.

(٢) الإنسان: ٣.

بل تغيير شكل الرعاية، فبدلاً عن الرعاية من خلال قانونٍ طبيعيّ لا يتخلّف ـ كما تُرعىٰ حركات الكواكب ومسيرة كلّ ذرّةٍ في الكون ـ يتولّىٰ الله سبحانه وتعالى تربية هذا الخليفة وتعليمه لكي يصنع الإنسان قَدَرَه ومصيره، وينمّي وجوده على ضوء هدىً وكتابٍ منير.

ومن هنا علّم الله تعالى آدم الأسماءَ كلَّها، وأثبت للملائكة ـ من خلال المقارنة بينه وبينهم ـ أنّ هذا الكائن الحرّ الذي اجتباه للخلافة قابل للتعليم والتنمية الربّانية، وأنّ الله تعالى قد وضع له قانون تكامله من خلال خطٍّ آخر يجب أن يسير الى جانب خطّ الخلافة، وهو خط الشهادة الذي يمثّل القيادة الربّانية والتوجيه الربّاني على الأرض.

إنّ الملائكة لاحظوا خطّ الخلافة بصورةٍ منفصلةٍ عن الخطّ المكمّل له بالضرورة، فثارت مخاوفهم. وأمّا الخطّة الربّانية فكانت قد وضعت خطّين جنباً الى جنب: أحدهما خطّ الخلافة، والآخر خطّ الشهادة الذي يجسّده شهيد ربّاني يحمل الى الناس هدى الله ويعمل من أجل تحصينهم من الانحراف، وهو الخطّ الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله: ﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[1].

مسار الخلافة على الأرض:

ما هو الهدف المرسوم لخلافة الإنسان على الأرض؟ وفي أيِّ اتّجاهٍ يجب أن تسير هذه الخلافة في ممارستها الدائبة؟ ومتى تحقّق هدفها وتستنفد غرضها؟

إنّ الخلافة الربّانية للجماعة البشرية وفقاً لركائزها المتقدّمة تقضي بطبيعتها

---

(١) البقرة: ٣٨.

على كلّ العوائق المصطنَعة والقيود التي تجمّد الطاقات البشرية وتهدر إمكانات الإنسان، وبهذا تصبح فرص النموّ متوفّرةً توفّراً حقيقياً. والنموّ الحقيقي في مفهوم الإسلام أن يحقّق الإنسان ـ الخليفة على الأرض ـ في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحّدها جميعاً في الله عزّ وجلّ الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون. فصفات الله تعالى وأخلاقه ـ من: العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين والانتقام من الجبّارين والجود الذي لا حدّ له ـ هي مؤشّرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للإنسان الخليفة، فقد جاء في الحديث: «تشبّهوا بأخلاق الله»[1].

ولمّا كانت هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقةً ولا حدَّ لها، وكان الإنسان الخليفة كائناً محدوداً فمن الطبيعي أن تتجسّد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركةٍ مستمرّةٍ نحو المطلق وسيرٍ حثيثٍ الى الله.

وكلّما استطاع الإنسان من خلال حركته أن يتصاعد في تحقيق تلك المثل ويجسّد في حياته بصورةٍ أكبر فأكبر عدالة الله وعلمه وقدرته ورحمته وجوده ورفضه للظلم والجبروت، سجّل بذلك انتصاراً في مقاييس الخلافة الربّانية واقترب نحو الله في مسيرته الطويلة التي لا تنتهي إلّا بانتهاء شوط الخلافة على الأرض: ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ ﴾[2].

ولم يكن من الصدفة أن يوضع العدل أصلاً ثانياً من أُصول الدين ويميّز عن سائر صفات الله تعالى بذلك، وإنّما كان تأكيداً على أهمّ صفات الله تعالى في مدلوله العملي ودوره في توجيه المسيرة الإنسانية، ـ كما أشرنا في حلقةٍ سابقة[3] ـ وذلك لأنّ العدل في المسيرة وقيامها على أساس القسط هو الشرط

---

(١) بحار الأنوار ٦١: ١٢٩، وفيه: «تخلّقوا بأخلاق الله».

(٢) الانشقاق: ٦.

(٣) راجع الصفحة ٣٤.

الأساسي لنموّ كلّ القيم الخيِّرة الأُخرى، وبدون العدل والقسط يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرّك تلك القيم وبروز الإمكانات الخيّرة.

فالخلافة إذن حركة دائبة نحو قيم الخير والعدل والقوة، وهي حركة لا توقّف فيها؛ لأنّها متّجهة نحو المطلق، وأيّ هدفٍ آخر للحركة سوى المطلق ـ سوى الله سبحانه وتعالى ـ سوف يكون هدفاً محدوداً، وبالتالي سوف يجمّد الحركة ويوقّف عملية النموّ في خلافة الإنسان.

وعلى الجماعة التي تتحمّل مسؤولية الخلافة أن توفّر لهذه الحركة الدائبة نحو هدفها المطلق الكبير كلّ الشروط الموضوعية، وتحقّق لها مناخها اللازم، وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس الركائز المتقدّمة للخلافة الربّانية.

خطّ الشهادة وركائزه العامّة

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ﴾[1].

﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾[2].

﴿ وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴾[3].

وضع الله سبحانه وتعالى إلى جانب خطّ الخلافة ـ خلافة الإنسان على الأرض ـ خطّ الشهادة الذي يمثّل التدخّل الربّاني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة؛ فالله تعالى يعلم ما توسوس به نفس الإنسان، وما تزخر به من إمكاناتٍ ومشاعر، وما يتأثّر به من مغرياتٍ وشهوات، وما يصاب به من ألوان الضعف والانحلال، وإذا تُرك الإنسان ليمارس دوره في الخلافة بدون توجيهٍ وهدىً كان خلقه عبثاً ومجرّدَ تكريسٍ للنزوات والشهوات وألوان الاستغلال، وما لم يحصل تدخّل ربّاني لهداية الإنسان الخليفة

(1) ق: ١٦.

(2) المؤمنون: ١١٥.

(3) العصر: ١ ـ ٣.

في مسيره فإنّه سوف يخسر كلّ الأهداف الكبيرة التي رُسِمت له في بداية الطريق.

وهذا التدخّل الربّاني هو خطّ الشهادة. وقد صنّف القرآن الكريم الشهداء إلى ثلاثة أصناف فقال:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾[1].

والأصناف الثلاثة على ضوء هذه الآية هم النبيّون والربّانيّون والأحبار. والأحبار هم علماء الشريعة، والربّانيّون درجة وسطى بين النبيّ والعالم وهي درجة الإمام.

ومن هنا أمكن القول بأنّ خطّ الشهادة يتمثّل:

أولاً: في الأنبياء.

وثانياً: في الأئمّة الذين يُعتبَرون امتداداً ربّانياً للنبيّ في هذا الخطّ.

وثالثاً: في المرجعية التي تُعتبر امتداداً رشيداً للنبيّ والإمام في خطّ الشهادة.

والشهادة على العموم يتمثّل دورها المشترك بين الأصناف الثلاثة من الشهداء في ما يلي:

أولاً: استيعاب الرسالة السماوية والحفاظ عليها: ﴿ بِمَا اسْتُحفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾[2].

ثانياً: الإشراف على ممارسة الإنسان لدوره في الخلافة ومسؤولية إعطاء التوجيه بالقدر الذي يتّصل بالرسالة وأحكامها ومفاهيمها.

ثالثاً: التدخّل لمقاومة الانحراف واتّخاذ كلّ التدابير الممكنة من أجل

---

(١) و (٢) المائدة: ٤٤.

سلامة المسيرة.

فالشهيد مرجع فكري وتشريعي من الناحية الإيديولوجية، ومشرف على سير الجماعة وانسجامه إيديولوجياً مع الرسالة الربّانية التي يحملها، ومسؤول عن التدخّل لتعديل المسيرة أو إعادتها إلى طريقها الصحيح إذا واجه انحرافاً في مجال التطبيق.

هذا هو المحتوى المشترك لدور الشهداء بأصنافهم الثلاثة.

ومع هذا فإنّ هناك فروقاً جوهريةً بينهم في طريقة أداء هذا الدور، فالنبيّ هو حامل الرسالة من السماء باختيار الله تعالى له للوحي، والإمام هو المستودَع للرسالة ربّانياً، والمرجع هو الإنسان الذي اكتسب من خلال جهدٍ بشريّ ومعاناةٍ طويلةِ الأمد استيعاباً حيّاً وشاملاً ومتحرّكاً للإسلام ومصادره، وورَعاً معمّقاً يروّض نفسه عليه حتّى يصبح قوةً تتحكّم في كلّ وجوده وسلوكه، ووعياً إسلامياً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروفٍ وملابساتٍ ليكون شهيداً عليه.

ومن هنا كانت المرجعية مقاماً يمكن اكتسابه بالعمل الجادّ المخلص لله سبحانه وتعالى خلافاً للنبوّة والإمامة، فإنّهما رابطتان ربّانيتان بين الله تعالى والإنسان النبيّ أو الإنسان الإمام، ولا يمكن اكتساب هذه الرابطة بالسعي والجهد والترويض.

والنبيّ والإمام معيَّنان من الله تعالى تعييناً شخصياً، وأمّا المرجع فهو معيَّن تعييناً نوعياً، أي إنّ الإسلام حدّد الشروط العامة للمرجع وترك أمر التعيين والتأكد من انطباق الشروط إلى الأُمّة نفسها؛ ومن هنا كانت المرجعية كخطٍّ قراراً إلهياً، والمرجعية كتجسيدٍ في فردٍ معيَّنٍ قراراً من الأُمّة.

وارتباط الفرد بالنبيّ ارتباطاً دينياً والرجوع إليه في أخذ أحكام الله تعالى عن طريقه يجعل منه مسلماً بالنبيّ، وارتباطه بالإمام على هذا النحو يجعل منه

مؤمناً بالإمام، وارتباطه بالمرجع على النحو المذكور يجعل منه مقلّداً للمرجع.

وهناك فارق آخر أساسي بين النبيّين والربّانيين من الشهداء وبين الأحبار منهم، وهو أنّ النبيّ والربّاني ـ الإمام ـ يجب أن يكون معصوماً، أي مجسِّداً للرسالة بقيمها وأحكامها في كلّ سلوكه وأفكاره ومشاعره، وغير ممارسٍ لا بعمدٍ ولا بجهالةٍ أو خطأ أيّ ممارسةٍ جاهلية. ولا بدّ أن تكون هذه النظافة المطلقة متوفّرةً حتى قبل تسلّمه للنبوّة والإمامة؛ لأنّ النبوّة والإمامة عهد ربّاني إلى الشخص، وقد قال الله تعالى: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾[1]. فكلّ ممارسةٍ جاهليةٍ أو اشتراك ضمني في ألوان الظلم والاستغلال والانحراف تجعل الفرد غير جديرٍ بالعهد الإلهي.

وأمّا المرجعية فهي عهد ربّاني إلى الخطّ لا إلى الشخص، أي إنّ المرجع محدّد تحديداً نوعياً لا شخصياً، وليس الشخص هو طرف التعاقد مع الله، بل المركز كمواصفاتٍ عامة، ومن هذه المواصفات العدالة بدرجةٍ عاليةٍ تقرب من العصمة، فقد جاء في الحديث عن الإمام العسكري عليه السلام: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعَوامّ أن يقلّدوه»[2].

ولكنّ هذه العدالة ليس من الضروري أن تبلغ إلى درجة العصمة ولا أن يكون المرجع مصوناً من الخطأ بحالٍ من الأحوال. ومن هنا كان هو بدوره بحاجةٍ إلى شهيدٍ ومقياسٍ موضوعي: ﴿ لِيكونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾[3].

---

(١) البقرة: ١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

(٣) الحجّ: ٧٨.

وبالمقارنة بين آيات الشهادة في القرآن الكريم نستخلص شروط الشهيد:

فالعدالة هي الوسطية والاعتدال في السلوك؛ الذي عُبّر عنه القرآن الكريم في قوله تعالىٰ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾[١].

والعلم واستيعاب الرسالة هو استحفاظ الكتاب الذي عُبّر عنه قرآنياً بقوله سبحانه: ﴿ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾[٢].

والوعي على الواقع القائم مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة: ﴿ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ ﴾[٣]؛ إذ لا معنى للرقابة بدون وعيٍ وإدراكٍ لِمَا يراد من الشهيد مراقبته من ظروفٍ وأحوال.

والكفاءة والجدارة النفسية التي ترتبط بالحكمة والتعقّل والصبر والشجاعة هي الإمكانات التي توخّىٰ الله سبحانه وتعالى تحقيقها في الصالحين من عباده ـ من خلال المِحَن والتجارب والمعاناة الاجتماعية في سبيل الله ـ وربط بها مقام الشهادة فقال: ﴿ إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ ﴾[٤]. فالله تعالى يسلّي المؤمنين ويصبّرهم علىٰ المحن، ويبعث في نفسهم العزيمة ويعِدهم بمقام الشهادة إذا اجتازوا التجارب والمحن صابرين.

وهكذا نخرج من ذلك بأنّ الشهيد ـ سواء كان نبياً أو إماماً أو مرجعاً ـ يجب أن يكون عالماً على مستوى استيعاب الرسالة، وعادلاً على مستوى الالتزام بها

---

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) المائدة: ٤٤.

(٣) المائدة: ١١٧.

(٤) آل عمران: ١٤٠.

والتجرّد عن الهوى في مجال حملها، وبصيراً بالواقع المعاصر له، وكفوءاً في ملكاته وصفاته النفسية.

وقد شرحنا حتّى الآن المعالم العامة للخطّين الربّانيين: خطّ الخلافة، (خلافة الإنسان على الأرض)، وخطّ الشهادة (شهادة النبيّ والإمام والمرجع). وهذان الخطّان يندمجان في بعض مراحلهما ويتجسّدان في محورٍ واحدٍ يمثّل الخلافة والشهادة معاً. وهذا ما سنراه في الفصل المقبل إن شاء الله تعالىٰ.

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء

٢

مسار الخلافة والشهادة على الأرض

- التمهيد لدور الخلافة .
- مرحلة الفطرة من الخلافة .
- الثورة على يد الأنبياء لإعادة مجتمع التوحيد .
- الوصاية على الثورة ممثّلة في الإمام .
- المرجعيّة بوصفها المرحلة الثالثة من خطّ الشهادة .

التمهيد لدور الخلافة:

وقد قُدِّر لآدم عليه السلام أن يكون هو الممثِّل الأول للإنسانية التي استخلفها الله تعالىٰ علىٰ الأرض.

وبدأ آدم حياته كما يبدأ أيّ إنسانٍ آخر حياته في هذه الدنيا مع فارقٍ جوهري، وهو أنّ كلّ إنسانٍ يمرّ في مرحلة الطفولة بدور احتضانٍ إلى أن يبلغ رشده؛ لأنّ هذه المرحلة لا تسمح للإنسان بالاستقلال ومواجهة مشاكل الحياة وتحقيق أهداف الخلافة، فلابدّ من حضانةٍ ينمو الطفل من خلالها ويربّىٰ في إطارها إلى أن يستكمل رشده.

وكلّ طفلٍ يجد عادةً في أبويه وجوّهما العائلي الحضانةَ اللازمةَ له، غير أنّ الإنسان الأول ـ آدم ـ الذي لم ينشأ في جوٍّ عائليٍّ من هذا القبيل كان بحاجةٍ إلى دار حضانةٍ استثنائيةٍ يجد فيها التنمية والتوعية التي تؤهِّله لممارسة دور الخلافة على الأرض، من ناحية فهم الحياة ومشاكلها المادّية، ومن ناحية مسؤولياتها الخلقية والروحية. وقد عبّر القرآن الكريم عن دار الحضانة الاستثنائية التي وُفِّرت للإنسان الأول بالجنّة؛ إذ حقّق الله تعالى في هذه الجُنَينة الأرضية لآدم وحوّاء كل وسائل الاستقرار وكفل لهما كل الحاجات: ﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا

وَلَا تَعْرَىٰ * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴾[1].

وكان لا بدّ من مرور فترةٍ تنمو فيها تجربة هذين الانسانين وتصل إلى الدرجة التي تُتيح لهما أن يبدآ مسيرتهما في الأرض وكدحهما نحو الله من خلال ممارسة أعباء الخلافة، وكذلك كان لابدّ في هذه الفترة من تربية الإحساس الخُلقي وزرع الشعور بالمسؤولية وتعميقه في نفس الإنسان، وذلك عن طريق امتحانه بما يوجّه إليه من تكاليف وأوامر.

وكان أوّل تكليفٍ وُجّه إليه أن يمسك عن شجرةٍ معيّنةٍ في تلك الجُنينة؛ ترويضاً للإنسان الخليفة على أن يتحكّم في نزواته، ويكتفي من الاستمتاع بطيّبات الدنيا بالحدود المعقولة من الإشباع الكريم، ولا ينساق مع الحرص المحموم على المزيد من زينة الحياة الدنيا ومتعها وطيّباتها؛ لأنّ هذا الحرص هو الأساس لكلّ ما شهده المسرح بعد ذلك من ألوان استغلال الإنسان للإنسان.

وقد استطاعت المعصية التي ارتكبها آدم بتناوله من الشجرة المحرَّمة أن تُحدث هزّةً روحيةً كبيرةً في نفسه، وتفجّر في أعماقه الإحساس بالمسؤولية من خلال مشاعر الندم. وطفق في اللحظة يخصف على جسده من ورق الجنة ليواري سوءته ويستغفر الله تعالى لذنبه.

وبهذا تكامل وعيه في الوقت الذي كانت قد نضجت لديه خبرات الحياة المتنوّعة وتعلّم الأسماء كلها، فحان الوقت لخروجه من الجنة إلى الأرض التي استخلف عليها ليمارس مسيرته نحو الله من خلال دوره في الخلافة.

---

(١) طه: ١١٨ ـ ١١٩.

مرحلة الفطرة من الخلافة:

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَـاخْتَلَفُوا ﴾[1]، ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾[2].

وقد جاء في التفسير عن الإمام محمد بن عليّ الباقر عليه السلام: «أنّ الناس كانوا أُمّةً واحدةً على فطرة الله فبعث الله النبيّين»[3].

يعرف في ضوء هذه النصوص أنّ الجماعة البشرية بدأت خـلافتها عـلى الأرض بوصفها أُمّةً واحدةً وأنشأت المجتمع الموحَّد، مجتمع التوحيد بـركائزه المتقدمة، وكان الأساس الأوّلي لتلك الوحدة ولهذه الركائز الفطرة؛ لأنّ الركائز ـ التي يقوم عليها مجتمع التوحيد وتمثّل أساس الخلافة على الأرض ـ كلّها ذات جذورٍ في فطرة الإنسان: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ المُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾[4].

فالإيمان بالله الواحد، ورفض كلّ ألوان الشرك والطاغوت، ووحدة الهدف والمصلحة والمسير معالم الفطرة الإنسانية، وأيّ شرك وجبروت، وأيّ تـناقضٍ وتفرّقٍ فهو انحراف عن الفطرة.

---

(١) يونس: ١٩.

(٢) البقرة: ٢١٣.

(٣) مجمع البيان ١: ٣٠٧.

(٤) الروم: ٣٠ ـ ٣٢.

وهكذا شكّلت الفطرة في البداية أساساً لإقامة مجتمع التوحيد، وكان الإنسان ـ ممثّلاً في الجماعة الإنسانية كلّها ـ يمارس خلافة الله على الأرض وفقاً لذلك، وكان خطّ الشهادة قائماً إلى جانب خطّ الخلافة ممثّلاً في الأنبياء، وكان دور الأنبياء في تلك المرحلة ممارسة مهمّة الشهيد الربّاني، مهمّة الهادي والموجّه والرقيب، كما يفهم من النصّ القرآني الثاني؛ إذ اعتبر بعثة الأنبياء الذين يحكمون بين الناس في فترةٍ تاليةٍ للمرحلة التي كان الناس فيها أُمّةً واحدةً. ففي هذه المرحلة إذن كانت الخلافة والحكم للجماعة البشرية نفسها، وكان خطّ الشهادة للإشراف والتوجيه والتدخّل إذا تطلّب الأمر.

وبعد أن مرّت على البشرية فترة من الزمن وهي تمارس خلافتها من خلال مجتمعٍ موحّدٍ تحقّقت نبوءة الملائكة، وبدأ الاستغلال والتناقض في المصالح والتنافس على السيطرة والتملّك، وظهر الفساد وسفك الدماء؛ وذلك لأنّ التجربة الاجتماعية نفسها وممارسة العمل على الأرض نمّت خبرات الأفراد ووسّعت إمكاناتهم، فبرزت ألوان التفاوت بين مواهبهم وقابلياتهم، ونجم عن هذا التفاوت اختلاف مواقعهم على الساحة الاجتماعية، وأتاح ذلك فرص الاستغلال لمن حظي بالموقع الأقوى، وانقسم المجتمع بسبب ذلك إلى أقوياء وضعفاء ومتوسّطين، وبالتالي إلى مستغلِّين ومستضعَفين، وفقدت الجماعة البشرية بذلك وحدتها الفطرية، وصدق قول الله تعالى في آية تحمّل الإنسان للأمانة التي أشفقت منها السماوات والأرض، إذ قال: ﴿ وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾[1].

وعلى هذا الأساس لم يَعُد في المنطق الربّاني للأقوياء المستغلِّين موقع في

---

(١) الأحزاب: ٧٢.

الخلافة العامّة للجماعة البشرية؛ لأنّ هذه الخلافة أمانة، كما تقدم، ومن خان الأمانة لم يَعُد أميناً.

وأمّا المستضعفون فمن يواكب منهم الظلم ويسير في اتّجاهه ويخضع للاستغلال يعتبر في المفهوم القرآني ظالماً لنفسه وبالتالي خائناً لأمانته، فلا يكون جديراً بالخلافة.

ويظلّ في موقعه من الخلافة أُولئك المستضعفون الذين لم يظلموا أنفسهم ولم يستسلموا للظلم، فهؤلاء هم الورثة الشرعيّون للجماعة البشرية في خلافتها، كما قال الله سبحانه وتعالىٰ: ﴿ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الوَارِثِينَ ﴾[1].

ولكنّ المجتمع قد غرق في هذه اللحظة في ألوان الاستغلال، وسيطرت عليه علاقات اجتماعية تجسّد هذه الألوان، ومشاعر نفسية تبرّر الانحراف عن الفطرة، وأساطير فكرية ووثنية تمزّق المجتمع شيعاً وأحزاباً، ولم يبقَ مستضعَف غير ظالمٍ لنفسه إلّا عدد قليل مغلوب على أمره.

الثورة على يد الأنبياء لإعادة مجتمع التوحيد:

وكان لا بدّ في هذه الظروف من ثورةٍ تُعيد المسيرة إلى طريقها الصالح، وتبني المجتمع الموحّد من جديدٍ على أساسٍ أعمق وأوعىٰ من أساس الفطرة، وتهيّئ الجماعة لاستئناف دورها الربّاني في خلافة الله على الأرض.

وكانت الثورة بحاجةٍ إلى أساسٍ ترتكز عليه وتنطلق عنه وتستمدّ دوافعها وحيويّتها منه.

---

(١) القصص: ٥.

وقد شهد التأريخ البشري منذ أقدم عصور الاستغلال أساسين مختلفين للثورة:

الأساس الأول: ما تزخر به قلوب المستضعَفين والمضطَهَدين من المشاعر الشخصية المتّقدة بسبب ظلم الآخرين واستهتارهم بحقوق الجماعة ومصالحها.

وهذا الشعور يتكوّن ويمتدّ في المستضعَفين تدريجاً كلّما ازدادت حالتهم سوءاً وازداد المستغِلّون لهم عُتُوّاً واستهتاراً بهم. ولكي يتحوّل هذا الشعور إلى ثورةٍ لابدّ له من بؤرةٍ تستقطبه، وتنبثق عن هذه البؤرة التي تستقطب هذا الشعور القيادة التي تتزعّم المستضعَفين في كفاحهم ضدّ المستغلّين والثورة عليهم.

وإذا لاحظنا هذا الأساس بعمقٍ نجد أنّه يتعامل مع نفس المشاعر الشخصية والمادّية التي خلقتها ظروف الاستغلال، فالاستغلال يكرّس في جميع أفراد المجتمع الشعور الشخصي بالمصلحة وينمّي فيهم الاهتمام الذاتي بالتملّك والسيطرة، غير أنّ هذا الشعور وهذا الاهتمام ينعكس إيجابياً في المستغلّين على صورة الاستيلاء المحموم على كلّ ما تمتدّ إليه أيديهم، وتسخير كلّ الإمكانات من أجل إشباع هذه المطامع، وينعكس الشعور والاهتمام نفسه سلبياً في المستضعفين على صورة المقاومة الصامتة أولاً والمتحرّكة ثانياً والثائرة ثالثاً على المستغلّين، وهي مقاومة تحمل نفس الخلفيّة النفسية التي يحملها المستغِلّون وتنطلق من نفس المشاعر والأحاسيس التي خلقتها ظروف الاستغلال.

وهذا يؤدّي في الحقيقة إلى أنّ الثورة لن تكون ثورةً على الاستغلال وعلى جذوره، ولن تعيد الجماعة إلى مسيرتها الرشيدة ودورها الخلافيّ الصالح، وإنّما هي ثورة على تجسيدٍ معيَّنٍ للاستغلال من قبل المتضرِّرين من ذلك

التجسيد. ومن هنا كانت تغييراً لمواقع الاستغلال أكثر من كونها استئصالاً للاستغلال نفسه.

الأساس الثاني: استئصال المشاعر التي خلقتها ظروف الاستغلال واعتماد مشاعر أُخرى أساساً للثورة.

وبكلمةٍ أُخرى: تطوير تلك المشاعر على نحوٍ تمثّل الإحساس بالقيم الموضوعية للعدل والحقّ والقسط والإيمان بعبودية الإنسان لله ـ التي تحرّره من كلّ عبودية ـ وبالكرامة الإنسانية.

وهذه المشاعر تخلق القاعدة التي تتبنّىٰ تصفية الاستغلال ـ لا لأنّه يمسّ مصالحها الشخصية فحسب، بل لأنّه أيضاً يمسّ المصالح الحقيقية للظالمين والمظلومين على السواء ـ وتنتزع وسائل السيطرة من المستغِلّين؛ لا طمعاً فيها وحرصاً على احتكارها، بل إيماناً بأنّها من حقّ الجماعة كلّها، وتلغي العلاقات الاجتماعية التي نشأت على أساس الاستغلال؛ لا لتنشئ علاقاتٍ مماثلة لفئةٍ أُخرى من المجتمع، بل لتعيد إلى الجماعة البشرية الشروط الضرورية لممارسة الخلافة العامّة على الأرض وتحقيق أهدافها الرشيدة.

وواضح من خلال المقارنة أنّ الأساس الثاني وحده هو الذي يشكّل الخلفيّة الحقيقية للثورة، والرصيد الروحي القادر على جعلها ثورةً بدلاً عن تجميدها في منتصف الطريق، بينما الأساس الأول لا يمكن أن ينجز سوى ثورةٍ نسبيةٍ تتغيّر فيها مواقع الاستغلال.

غير أنّ مجرّد ذلك لا يكفي وحده لاختيار الأساس الثاني واعتماد المستضعَفين له في كفاحهم؛ ذلك لأنّ الأساس الثاني يتوقّف على تربية للمحتوى الداخلي للثائرين أنفسهم وإعدادٍ روحيّ ونفسيّ ـ من خلال التعبئة والممارسة الثوريّتين ـ يطهّرهم من مشاعر الاستغلال ويستأصل من نفوسهم الحرص

المسعور على طيّبات هذه الحياة وثرواتها المادية، سواء كان حرصاً مسعوراً في حالة هيجانٍ كما في نفوس المستغلّين، أو في حالة كبتٍ كما في نفوس المستضعفين.

وهذه التربية لا يمكن أن تبدأ من داخل الجماعة التي انحرفت مسيرتها وتمزّقت وحدتها، بل لا بدّ من تربيةٍ تتلقّاها، ولابدّ من هدىً ينفذ إلى قلوبها من خارج الظروف النفسية التي تعيشها.

وهنا يأتي دور الوحي والنبوّة: ﴿ فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾[١].

وتتحقّق بذلك كلمة الله: ﴿ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[٢] بعد أن تحقّقت نبوءة الملائكة.

فالوحي وحده هو القادر على أن يؤمّن التربية الثورية والخلفيّة النفسية الصالحة التي تنشئ ثائرين لا يريدون في الأرض علوّاً ولا فساداً، وتجعل من المستضعفين أئمّةً لكي يتحمّلوا أعباء الخلافة بحقٍّ ويكونوا هم الوارثين: ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأَرْضِ وَلَا فَسَاداً ﴾[٣]، ﴿ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الوَارِثِينَ ﴾[٤].

والنبيّ الرسول هو حامل الرسالة من السماء، والإنسان المبنيّ ربّانياً لكي يبني للثورة قواعدها الصالحة ويعيد الى الجماعة الشروط الحقيقية لاستعادة

---

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) البقرة: ٣٠.

(٣) القصص: ٨٣.

(٤) القصص: ٥.

دورها الخلافي الصالح، وذلك باعتماد الأساس الثاني.

ومن هنا دعا الأنبياء ـ كما ذكرنا في حلقةٍ سابقةٍ ـ الى جهادين:

أحدهما الجهاد الأكبر من أجل أن يكون المستضعَفون أئمّةً وينتصروا على شهواتهم ويبنوا أنفسهم بناءً ثورياً صالحاً.

والآخر الجهاد الأصغر من أجل إزالة المستغِلّين والظالمين عن مواقعهم.

وتسير العمليتان في ثورة الأنبياء جنباً الى جنب، فالنبيّ ينتقل بأصحابه دائماً من الجهاد الأكبر الى الأصغر ومن الجهاد الأصغر الى الأكبر، بل إنّهم يمارسون الجهادين في وقتٍ واحد، وحتّى عندما يخوضون ساحات القتال وفي أحرج لحظات الحرب. انظروا الى الثائر النموذجي في الإسلام الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام كيف أقدم بكلّ شجاعةٍ وبطولةٍ على مبارزة رجل الحرب الأول في العرب عمرو بن عبد ودّ، واعتبر الناس ذلك منه انتحاراً شبه محقّق؟ ثمّ كيف أمسك عن قتله بضع لحظاتٍ بعد أن تغلّب عليه؛ لأنّ عَمرواً أغضبه فلم يشأ أن يقتله وفي نفسه مشاعر غضبٍ شخصيّ وحرص على أن يُنجِز هذا الواجب الجهادي في لحظةٍ لا غضب لديه فيها إلاّ لله تعالى ولكرامة الإنسان على الأرض[1]؟! وبهذا حقّق انتصاراً عظيماً في مقاييس كلا الجهادين في موقفٍ واحدٍ فريد.

وعلى هذا الأساس نؤمن بأنّ الثورة الحقيقية لا يمكن أن تنفصل بحالٍ عن الوحي والنبوّة وما لهما من امتدادات في حياة الإنسان، كما أنّ النبوّة والرسالة الربّانية لا تنفصل بحالٍ عن الثورة الاجتماعية على الاستغلال والترف والطغيان:

---

(١) المناقب لابن شهر آشوب ٢: ١١٥، فصل في حلمه وشفقته عليه السلام.

﴿ ومَا أرْسَلْنَا في قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إلاّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾[١].

﴿ وَكَذَلِكَ مَا أرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ في قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إلاّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإنَّا على آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴾[٢].

فالنبوّة ظاهرة ربّانية تمثّل رسالةً ثوريةً وعملاً تغييرياً وإعداداً ربّانياً للجماعة لكي تستأنف دورها الصالح. وتفرض ضرورة هذه الثورة أن يتسلّم شخص النبيّ الرسول الخلافة العامّة لكي يحقّق للثورة أهدافها في القضاء على الجاهلية والاستغلال: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾[٣] ويبني القاعدة الثورية الصالحة؛ لكي يمنَّ الله عليهم ويجعلهم أئمّةً ويجعلهم الوارثين: ﴿ ... فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ ﴾[٤].

وبذلك يندمج خطّ الشهادة وخطّ الخلافة في شخصٍ واحدٍ وهو النبيّ، فالنبوّة تجمع كِلا الخطّين، ومن هنا اشترط الإسلام في النبيّ العصمة. وفي كلّ حالةٍ يُقدَّر للخطّين أن يجتمعا في واحدٍ ـ بحكم ضرورات التغيير الرشيد ـ نجد أنّ العصمة شرط أساسيّ في المحور الذي يُقدَّر له أن يمارس الخطّين معاً؛ لأنّه سوف يكون هو الشهيد وهو المشهود عليه في وقتٍ واحد.

وخلافة الجماعة البشرية في مرحلة التغيير الثوري الذي يمارسه النبيّ باسم السماء ثابتة مبدئياً من الناحية النظرية، إلاّ أنّها من الناحية الفعلية ليست موجودةً بالمعنى الكامل، والنبيّ هو الخليفة الحقيقي من الناحية الفعلية، وهو

---

(١) سبأ: ٣٤.

(٢) الزخرف: ٢٣.

(٣) و (٤) الأعراف: ١٥٧.

المسؤول عن الارتفاع بالجماعة إلى مستوى دورها في الخلافة.

وقد أوجب الله سبحانه وتعالى على النبيّ ـ مع أنّه القائد المعصوم ـ أن يشاور الجماعة ويُشعِرهم بمسؤوليّتهم في الخلافة من خلال التشاور: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ في الأَمْرِ فإذا عَزَمْتَ فَتَوَكّلْ عَلى الله ﴾[1].

ويعتبر هذا التشاور من القائد المعصوم عمليةَ إعدادٍ للجماعة من أجل الخلافة وتأكيد عملي عليها.

كما أنّ التأكيد على البيعة للأنبياء وللرسول الأعظم وأوصيائه تأكيد من الرسول على شخصية الأُمّة، وإشعار لها بخلافتها العامّة، وبأنّها بالبيعة تحدّد مصيرها، وأنّ الإنسان حينما يبايع يساهم في البناء ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه.

ولا شكّ في أنّ البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلّف عنها شرعاً، ولكنّ الإسلام أصرّ عليها واتّخذها أُسلوباً من التعاقد بين القائد والأُمّة لكي يركّز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامة للأُمّة.

وقد دأب القرآن الكريم على أن يتحدّث الى الأُمّة في قضايا الحكم توعيةً منه للأُمّة على دورها في خلافة الله على الأرض: ﴿ وَإذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْل ﴾[2]، ﴿ الزَّانِيةُ وَالزَّانِي فاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُما ﴾[3]، ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيَهما ﴾[4]، ﴿ أنْ أقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) النساء: ٥٨.

(٣) النور: ٢.

(٤) المائدة: ٣٨.

فِيهِ ﴾[1]، ﴿ وَالمُؤْمِنُونَ وَالمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ ﴾[2].

وإذا لا حظنا الجانب التطبيقي من دور النبوّة الذي مارسه خاتم المرسلين ﷺ نجد مدى إصرار الرسول على إشراك الأُمّة في أعباء الحكم ومسؤوليات خلافة الله في الأرض، حتّى أنّه في جملةٍ من الأحيان كان يأخذ بوجهة النظر الأكثر أنصاراً مع اقتناعه شخصياً بعدم صلاحيتها؛ وذلك لسببٍ واحد، وهو أن يُشعِر الجماعة بدورها الإيجابي في التجربة والبناء.

الوصاية على الثورة ممثّلة في الإمام:

وليس صنع مجتمع التوحيد بالأمر الهيّن؛ لأنّه ثورة على الجاهلية بكلّ جذورها، وتطهير للمحتوى النفسي والفكري للمجتمع من جذور الاستغلال ومشاعره ودوافعه؛ ومن هنا كان شوط الثورة أطول عادةً من العمر الاعتيادي للرسول القائد، وكان لابدّ للرسول أن يترك الثورة في وسط الطريق ليلتحق بالرفيق الأعلى وهي في خضمّ أمواج المعركة بين الحقّ والباطل: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئاً ﴾[3].

ومن الواضح أنّ الحفاظ على الثورة ـ وهي بعد لم تحقّق بصورةٍ نهائيةٍ مجتمع التوحيد ـ يفرض أن يمتدّ دور النبيّ في قائدٍ ربّانيّ يمارس خلافة الله على

---

(١) الشورىٰ: ١٣.

(٢) التوبة: ٧١.

(٣) آل عمران: ١٤٤.

الأرض وتربية الجماعة وإعدادها، ويكون شهيداً في نفس الوقت. وهذا القـائد الربّاني هو الإمام.

ويجب أن يكون معصوماً؛ لأنّه يستقطب الخطّين معاً، ويـمارس ـ وفـقاً لظروف الثورة ـ خطّ الخلافة الى جانب خطّ الشهادة معاً. وعصمة الإمام تعني أن يكون قد استوعب الرسالة التي جاء بها الرسول القائد استيعاباً كاملاً بكلّ وجوده وفكره ومشاعره وسلوكه، ولم يعِشْ لحظةً شيئاً من رواسب الجاهلية وقيمها، ولم تُدنِّسه الجاهلية بأنجاسها ولم تُلبِسه المدلهمّات من ثيابها[1]؛ لكي يكون قـادراً على الجمع بين الخطّين في دورٍ واحدٍ يمارس فيه عملية التغيير دون أن يتغيّر، ومواصلة الإشعاع النبويّ دون أن يخفت، واتّخاذ القرارات النابعة بكامل حجمها من الرسالة التي يحملها دون أدنىٰ تأثّرٍ بالوضع الجاهلي الذي يقاومه.

فالإمام ـ كالنبيّ ـ شهيد وخليفة لله في الأرض من أجل أن يواصل الحفاظ على الثورة وتحقيق أهدافها، غير أنّ جزءاً من دور الرسول يكون قد اكتمل، وهو إعطاء الرسالة والتبشير بها، والبدء بالثورة الاجتماعية على أسـاسها. فـالوصيّ ليس صاحب رسالة ولا يأتي بدينٍ جديد، بل هو المؤتَمَن على الرسالة والثورة التي جاء بها الرسول.

والإمامة ظاهرة ربّانية ثابتة عـلى مـرّ التأريـخ، وقـد اتّـخذت شكـلين ربّانيّين:

أحدهما: شكل النبوّة التابعة لرسالة النبيّ القائد، فقد كان فـي كـثيرٍ مـن الأحيان يخلف النبيّ الرّسول أنبياءٌ غير مرسلَين يكلَّفون بحماية الرسالة القائمة

---

(١) بحار الأنوار ١٠١: ٢٠٠، باب زياراته صلوات الله عليه المطلقة ـ زيارة وارث، الحديث ٣٢.

ومواصلة حملها، وهؤلاء أنبياء يوحىٰ إليهم، وهم أئمّة بمعنى أنّهم أوصياء على الرسالة وليسوا أصحاب رسالة: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلّاً جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ ﴾[1]، ﴿ وَجَعَلْنَاهُ هُدىً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ * وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾[2].

والشكل الآخر: هو الوصاية بدون نبوّة، وهذا هو الشكل الذي اتّخذه رسول الله ﷺ بأمرٍ من الله تعالى، فعيّن أوصياءه الاثني عشر[3] من أئمّة أهل البيت، ونصّ على وصيّه المباشر بعده عليّ بن أبي طالبٍ في أعظم ملأٍ من المسلمين.

ولعلّ الذي يحدّد هذا الشكل أو ذاك مدى إنجاز الرسول القائد لتبليغ رسالته، فإذا كان قد أكمل تبليغها أخذت السماء بالشكل الثاني، كما هو الحال بالنسبة إلى سيّد المرسلين كما نصّ القرآن الكريم: ﴿ اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِيناً ﴾[4]. وإذا كانت الرسالة والثورة بحاجةٍ إلى وحيٍ مستمرٍّ واتصالٍ مباشرٍ بما تتنزّل به الملائكة من قرارات السماء اتّخذ الشكل الأوّل.

ويلاحظ في تأريخ العمل الربّاني على الأرض أنّ الوصاية كانت تُعطىٰ غالباً لأشخاصٍ يرتبطون بالرسول القائد ارتباطاً نسبياً أو لذرّيته وأبنائه، وهذه

---

(١) الأنبياء: ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) السجدة: ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) الكافي ١: ٢٩٢ ـ ٣٢٨ من كتاب الحجّة.

(٤) المائدة: ٣.

الظاهرة لم تتّفق فقط في أوصياء النبيّ محمدٍ ﷺ، بل اتّفقت في أوصياء عددٍ كبيرٍ من الرسل، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ ﴾[١]، ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاً هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ ﴾[٢].

فاختيار الوصيّ كان يتمّ عادةً من بين الأفراد الذين انحدروا من صاحب الرسالة ولم يروا النور إلاّ في كنفه وفي إطار تربيته، وليس هذا من أجل القرابة بوصفها علاقةً ماديةً تشكّل أساساً للتوارث، بل من أجل القرابة بوصفها تشكّل عادةً الإطار السليم لتربية الوصيّ وإعداده للقيام بدوره الربّاني. وأمّا إذا لم تحقّق القرابة هذا الإطار فلا أثر لها في حساب السماء، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾[٣].

المرجعية بوصفها المرحلة الثالثة من خطّ الشهادة:

وقد قُدِّر للإمامة بعد وفاة الرسول الأعظم ﷺ أن تُحرَم من الممارسة الفعلية لخلافة الله في الأرض ومواصلة القيادة السياسية والاجتماعية للتجربة التي خلّفها النبيّ ﷺ، وتولّى هذه الخلافة عملياً عدد من الصحابة على التعاقب وفقاً لأشكالٍ مختلفةٍ من الاختيار.

وحاولت الأُمّة بقيادة هؤلاء الصحابة أن يواصلوا قيادة التجربة مع

---

(١) الحديد: ٢٦.

(٢) الأنعام: ٨٤.

(٣) البقرة: ١٢٤.

الاحتفاظ ـ في بداية الأمر ـ للإمامة بخطّ الشهادة، فقد اعتُبر الإمام عليّ شهيداً، أي مشرفاً وميزاناً إيديولوجياً وإسلامياً للحقّ والباطل، حتّى قال عمر مرّاتٍ عديدةً: «لولا عليّ لَهلَك عمر»[١]، وقال للإمام: «أعوذ بالله أن أعيش في قومٍ لستَ فيهم يا أبا الحسن»[٢]، وقال: «كاد يهلك ابن الخطّاب لولا عليّ»[٣]، وقال: «اللهمّ لا تُبقِني لمعضلةٍ ليس فيها أبو الحسن»[٤].

ولكن سرعان ما انتُزِع هذا الدور أيضاً من الإمام، وجَرَّدت السلطةُ الإمامَ عليّاً من كلا الخطّين، وتراكمت من خلال التطبيق الأخطاء، وفَسَحت خلافة عثمان للعناصر المستغلّة أن تظهر على المسرح من جديدٍ، وأخذت الرواسب التي كانت في طريق الاستئصال تبرز شيئاً بعد شيء، واستيقظت مطامع المستغلّين الذين حاربوا الإسلام بالأمس، وأدّىٰ ذلك بالتدريج إلى استيلاء أعداء الإسلام القدامىٰ على الحكم بعد عصر الخلفاء، إذ أعلن معاوية عن نفسه خليفةً للمسلمين بقوّة الحديد والنار، وكان ذلك أعظم مأساةٍ في تأريخ الإسلام.

ولم يترك الأئمّة ـ على الرغم من إبعادهم عن مركزهم الطبيعي في الزعامة الإسلامية ـ مسؤوليّاتهم القيادية، وظلّوا باستمرارٍ التجسيدَ الحيَّ الثوريَّ للإسلامَ والقوةَ الرافضةَ لكلّ ألوان الانحراف والاستغلال، وقد كلَّف الأئمّة ذلك حياتهم الواحد بعد الآخر واستُشهِد الأئمّة الأحد عشر من أهل البيت بين مجاهدٍ يخرّ

---

(١) الفصول المهمّة: ٣٤، والرياض النضرة ٣: ١٦٢.

(٢) ذخائر العقبى: ٨٢، ومنتخب كنز العمّال هامش مسند أحمد ٢: ٣٥٢، وتأريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٤٠٧.

(٣) كفاية الطالب: ٢١٩، والغدير ٦: ١٠٦.

(٤) تذكرة الخواصّ: ١٣٧، والرياض النضرة ٣: ١٦١، مع اختلاف في التعبير.

صريعاً في ساحة الحرب ومجاهدٍ يعمل من أجل كرامة الأُمّة ومقاومة الانحراف فيُغتال بالسيف أو السمّ.

وقد فَرض هذا الواقع المرير ـ ضمن تفصيلاتٍ لا يتّسع لها هذا البحث ـ أن يقرِّر الإمام الثاني عشر بأمرٍ من الله تعالى التواري عن الأنظار انتظاراً لِلَّحظة المناسبة التي تتهيّأ فيها الظروف الموضوعية للظهور وإنشاء مجتمع التوحيد في العالم كلّه.

وكانت غيبة الإمام صدمةً مريرةً لقواعده الشعبية، وكان بالإمكان أن تؤدّي إلى تفتّتها وضياعها، غير أنّ الإمام تدرّج في الغيبة علاجاً لآثار هذه الصدمة، فبدأ بالغيبة الصغرى التي كان يتّصل فيها مع الخواصّ من شيعته حتّى أَلِفَ المسلمون هذا الوضع فأعلن عن الغيبة الكبرى، وبذلك بدأت مرحلة جديدة من خطّ الشهادة تمثّلت في المرجعية.

وتميّز في هذه المرحلة خطّ الشهادة عن خطّ الخلافة بعد أن كانا مندمجَين في شخص النبيّ أو الإمام؛ وذلك لأنّ هذا الاندماج لا يصحّ إسلامياً إلّا في حالة وجود فردٍ معصومٍ قادرٍ على أن يمارس الخطّين معاً، وحين تخلو الساحة من فردٍ معصومٍ فلا يمكن حصر الخطّين في فردٍ واحد.

فخطّ الشهادة يتحمّل مسؤوليته المرجع على أساس أنّ المرجعية امتداد للنبّوة والإمامة على هذا الخطّ.

وهذه المسؤولية تفرض:

أوّلاً: أن يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة ويردّ عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين.

ثانياً: أن يكون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه مجتهداً، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأُمّة من الناحية الإسلامية، وتمتدّ

مرجعيته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلامي لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحرّكة الزمنية أيضاً، باعتباره هو الممثّل الأعلى للإيديولوجية الإسلامية.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأُمّة، وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخّل لإعادة الأُمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح إسلامياً وتزعزعت المبادئ العامة لخلافة الإنسان على الأرض.

والمرجع الشهيد معيَّن من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص، أي بالشروط العامة في كلّ الشهداء التي تقدم ذكرها، ومعيَّن من قبل الأُمّة بالشخص؛ إذ تقع على الأُمّة مسؤولية الاختيار الواعي له.

وأمّا خطّ الخلافة الذي كان الشهيد المعصوم يمارسه فما دامت الأُمّة محكومةً للطاغوت ومقصيّةً عن حقّها في الخلافة العامة فهذا الخطّ يمارسه المرجع، ويندمج الخطّان حينئذٍ ـ الخلافة والشهادة ـ في شخص المرجع.

وليس هذا الاندماج متوقّفاً على العصمة؛ لأنّ خطّ الخلافة في هذه الحالة لا يتمثّل عملياً إلّا في نطاقٍ ضيّقٍ وضمن حدود تصرّفات الأشخاص، وما دام صاحب الحقّ في الخلافة العامة قاصراً عن ممارسة حقّه نتيجةً لنظامٍ جبّارٍ فيتولّىٰ المرجع رعاية هذا الحقّ في الحدود الممكنة، ويكون مسؤولاً عن تربية هذا القاصر وقيادة الأُمّة لاجتياز هذا القصور وتسلّم حقّها في الخلافة العامة.

وأمّا إذا حرّرت الأُمّة نفسها فخطّ الخلافة ينتقل اليها، فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأُمّة بتطبيق أحكام الله وعلى أساس الركائز المتقدمة للاستخلاف الربّاني.

وتمارس الأُمّة دورها في الخلافة في الإطار التشريعي للقاعدتين القرآنيتين التاليتين:

﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾[1].

﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾[2].

فإنّ النصّ الأول يعطي للأُمّة صلاحية ممارسة أُمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نصّ خاصّ على خلاف ذلك، والنصّ الثاني يتحدّث عن الولاية وأنّ كلّ مؤمنٍ وليّ الآخرين. ويريد بالولاية تولّي أُموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنصّ ظاهر في سريان الولاية بين كلّ المؤمنين والمؤمنات بصورةٍ متساوية.

وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف.

وهكذا وزّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطّين بين المرجع والأُمّة، بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية، فلم يشأ أن تمارس الأُمّة خلافتها بدون شهيدٍ يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامة المسيرة ويحدّد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية، ولم يشأ من الناحية الأُخرى أن يحصر الخطّين معاً في فردٍ ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً، أي معصوماً.

وبالإمكان أن نستخلص من ذلك: أنّ الإسلام يتّجه إلى توفير جوّ العصمة بالقدر الممكن دائماً، وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم ـ بل مرجع شهيد ـ ولا أُمّة قد أُنجزت ثورياً بصورةٍ كاملةٍ وأصبحت معصومةً في رؤيتها النوعية ـ بل أُمّة لا تزال في أوّل الطريق ـ فلا بدّ أن تشترك المرجعية والأُمّة في ممارسة الدور الاجتماعي الربّاني بتوزيع خطّي الخلافة والشهادة وفقاً لما تقدم.

---

(١) الشورى: ٣٨.

(٢) التوبة: ٧١.

ومن الضروري أن يلاحظ أنّ المرجع ليس شهيداً على الأُمّة فقط، بل هو جزء منها أيضاً، وهو عادةً من أوعىٰ أفراد الأُمّة وأكثرها عطاءً ونزاهة، وعلى هذا الأساس وبوصفه جزءاً من الأُمّة يحتلّ موقعاً من الخلافة العامّة للإنسان على الأرض، وله رأيه في المشاكل الزمنية لهذه الخلافة وأوضاعها السياسية بقدر ما له من وجودٍ في الأُمّة وامتدادٍ اجتماعيّ وسياسيّ في صفوفها.

وهكذا نعرف أنّ دور المرجع كشهيدٍ على الأُمّة دور ربّاني لا يمكن التخلّي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامّة للإنسان على الأرض دور بشري اجتماعي يستمدّ قيمته وعمقه من مدى وجود الشخص في الأُمّة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية.

النجف الأشرف

١٥ ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ

الإسلام يقود الحياة

٥

منابع القدرة في الدولة الإسلاميّة

بحث في القدرات الهائلة التي تتميّز بها الدولة الإسـلاميّة في مجال التطوير الحضاري للأُمة والقضاء على أوضاع التـخلّف

○ ١ ـ التركيب العقائدي للدولة الإسلاميّة .

○ ٢ ـ تركيب الفرد المسلم في واقعنا المعاصر .

بسم الله الرحمن الرحيم

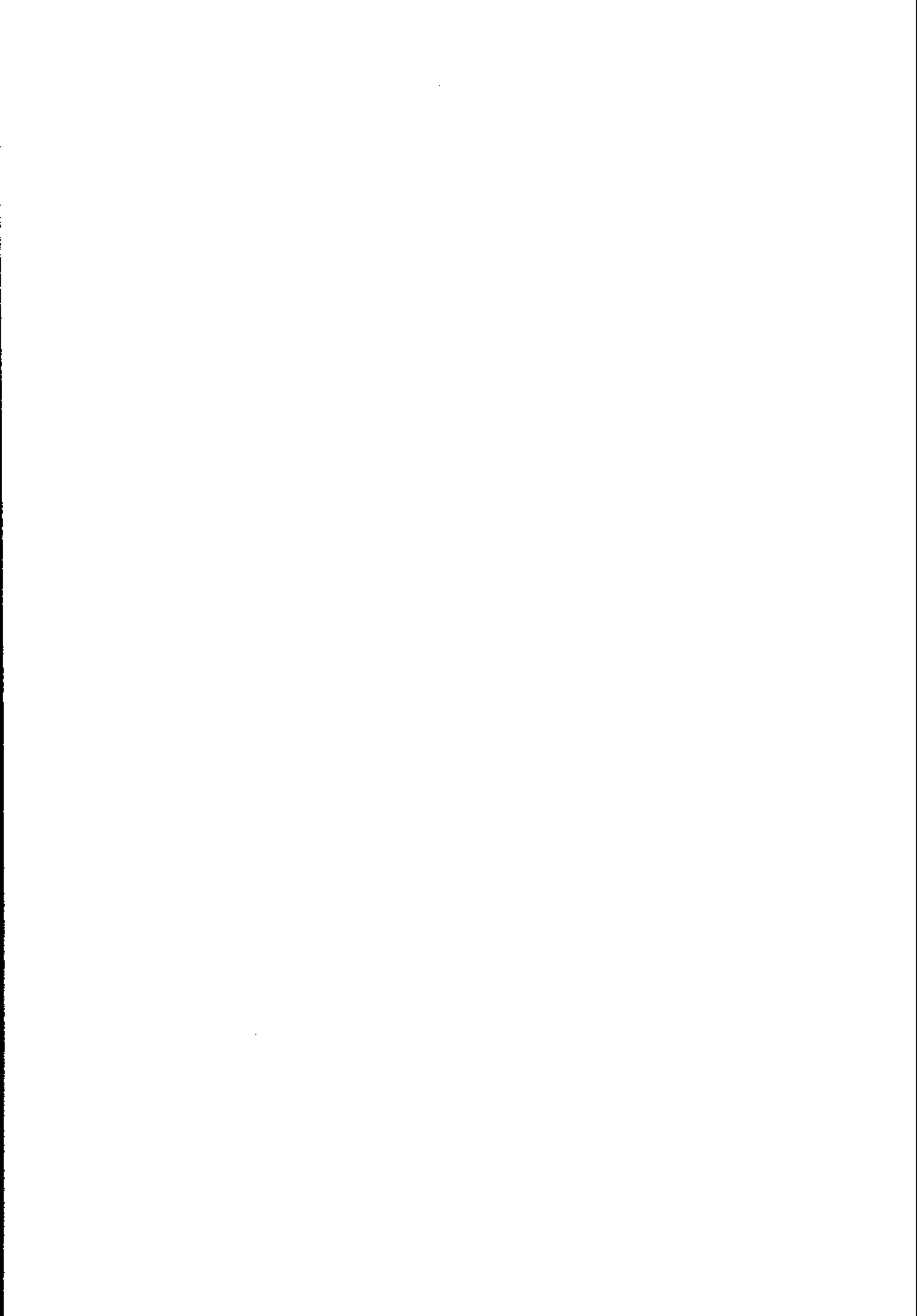
إنّ الدولة الإسلامية تارةً تُدرس بما هي ضرورة شرعية؛ لأنّها إقامة لحكم الله على الأرض وتجسيد لدور الإنسان في خلافة الله، وأُخرى تدرس على ضوء هذه الحقيقة ولكن من ناحية معطياتها الحضارية العظيمة وقدراتها الهائلة التي تتميّز بها عن أيّ تجربةٍ اجتماعية أُخرى.

وهذا ما نريد التحدّث عنه في هذه الحلقة لنعرف بوضوحٍ أنّ الدولة الإسلامية ليست ضرورةً شرعيةً فحسب، بل هي إضافةً إلى ذلك ضرورة حضارية؛ لأنّها المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية وإنقاذه ممّا يعانيه من ألوان التشتّت والتبعية والضياع.

وفي ما يلي نوضّح هذه الحقيقة من خلال استعراض مميّزات الدولة الإسلامية في نقطتين رئيسيّتين كما يلي:

أولاً: في التركيب العقائدي الذي يميّز الدولة الإسلامية.

ثانياً: في التركيب العقائدي والنفسي للفرد المسلم في واقع عالمنا الإسلامي اليوم.



١ ـ التركيب العقائدي للدولة الإسلامية

أ ـ التركيب العقائدي للدولة وهدف المسيرة:

كلّ مسيرةٍ واعيةٍ لها هدف، وكلّ حركةٍ حضاريةٍ لها غاية تتّجه نحو تحقيقها، وكلّ مسيرةٍ وحركةٍ هادفةٍ تستمدّ وقودها وزخم اندفاعها من الهدف الذي تسير نحوه وتتحرّك الى تحقيقه، فالهدف هو وقود الحركة، وهو في نفس الوقت القوة التي تمتصّها عند تحقّق الهدف، فتتحوّل الحركة الى سكونٍ باستنفادها لهدفها.

خذ إليكَ أيّ فردٍ يسعىٰ بجدٍّ في سبيل الحصول على درجةٍ علميةٍ وشهادةٍ معيّنةٍ، فإنّك تلاحظ أنّ الجذوة تظلّ متّقدةً في نفسه تدفعه باستمرارٍ نحو تحقيق الهدف الذي يسعى للحصول عليه، حتى إذا أنجز ذلك انطفأت الجذوة وانتهى التحرّك، وفقد أيّ مبررٍ للبقاء ما لم يبرز هدف جديد.

والشيء نفسه يصدق على المجتمعات، فإنّها كلّما تبنّت في تحرّكها الحضاري هدفاً أكبر استطاعت أن تواصل السير وتعيش جذوة الهدف شوطاً أطول، وكلّما كان الهدف محدوداً كانت الحركة محدودةً واستنفد التطوّر والإبداع قدرته على الاستمرار بعد تحقّق الهدف المحدود.

ومن هنا واجهت المادّية التأريخية مشكلةً في ما يتّصل بتصوّراتها عن

مسار التطوّر البشري وفقاً لقوانين الديالكتيك، وهي أنّ الهدف اللاواعي الذي تفترضه الماركسية لحركة التأريخ ومسيرة الإنسان هو إزالة العوائق الاجتماعية عن نموّ القُوى المنتجة ووسائل الإنتاج، وذلك بالقضاء على الملكية الخاصّة وإقامة المجتمع الشيوعي. فإذا كان هذا هو هدف المسيرة فهذا يعني أنّها ستتوقّف وأنّ التطوّر سيتجمّد في اللحظة التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي.

إنّ تحرير وسيلة الإنتاج من علاقات التوزيع المعيقة إذا كان هو الهدف المحرّك للتأريخ، فسوف يتوقّف التأريخ عند تحريرها، وتجفّ كلّ ما في الإنسان من طاقات التطور والإبداع.

والحقيقة أنّ الهدف الوحيد الذي يضمن للتحرّك الحضاري للإنسان أن يواصل سيره وإشعاعه وجذوته باستمرارٍ هو الهدف الذي يقترب منه الإنسان باستمرار، ويكتشف فيه ـ كلّما اقترب منه ـ آفاقاً جديدةً وامتداداتٍ غير منظورةٍ تزيد الجذوة اتّقاداً والحركة نشاطاً والتطور إبداعاً.

وهنا يأتي دور الدولة الإسلامية لتضع الله هدفاً للمسيرة الإنسانية، وتطرح صفات الله وأخلاقه كمعالمَ لهذا الهدف الكبير، فالعدل والعلم والقدرة والقوة والرحمة والجود تشكّل بمجموعها هدف المسيرة للجماعة البشرية الصالحة، وكلّما اقتربت خطوةً نحو هذا الهدف وحقّقت شيئاً منه انفتحت أمامها آفاق أرحب وازدادت عزيمةً وجذوةً لمواصلة الطريق؛ لأنّ الإنسان المحدود لا يمكن أن يصل إلى الله المطلق ولكنّه كلّما توغّل في الطريق إليه اهتدى إلى جديدٍ وامتدّ به السبيل سعياً نحو المزيد: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[1].

ومن هنا نلاحظ أنّ إنسان الدولة الإسلامية ـ الذي انطلق في مطلع تأريخ

---

(١) العنكبوت: ٦٩.

هذه الأُمّة لكي يصنع التأريخ من جديدٍ ـ لم تنطفئ الشعلة في نفسه طيلة المدّة التي كان الله تعالى هدفه الحقيقي فيها، بل كان يستمدّ من العدل المطلق الذي يمثّله هذا الهدف العظيم وقود معركته التي لا تنتهي وتحرّكه الذي لا يخمد ضدّ ظلم الظالمين وجبروت الطغاة، لا في قريته فحسب، ولا في جزيرته خاصّةً ولا بين أفراد قومه فقط، بل في كلّ أرجاء الدنيا.

وقد اهتزّ كسرى بجبروته حينما سأل عبادة بن الصامت مستهزئاً عمّا دعا المسلمين إلى التفكير في غزو إمبراطوريته، فردّ عليه بأنّ الجيش الإسلامي جاء لتحرير المظلومين[1].

وهذا يعني أنّ العدل المطلق لا ينفد وأنّ الهدف المطلق يظلّ دائماً قادراً على التحريك والعطاء: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾[2].

فالتركيب العقائدي للدولة الإسلامية ـ الذي يقوم على أساس الإيمان بالله وصفاته ويجعل من الله هدفاً للمسيرة وغايةً للتحرّك الحضاري الصالح على الأرض ـ هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمدّ الحركة الحضارية للإنسان بوقودٍ لا ينفد.

ومن أجل ذلك شجب الإسلام أيَّ اتّجاهٍ إلى تحويل الأهداف النسبية والمرحلية إلى هدفٍ مطلق؛ لأنّ ذلك يعيق الحركة عن الاستمرار وتجاوز الهدف النسبي في مرحلةٍ تالية.

---

(١) راجع الكامل في التأريخ ٢ : ٤٦٣، والبداية والنهاية ٧ : ٤٦، وفيها القائل هو ربعي بن عامر، وليس عبادة بن الصامت.

(٢) الكهف : ١٠٩.

فالمسلم حينما يقاوم الظلم في قريته أو في بلده أو في بني قومه مثلاً، لا يعزل هذا الظلم عن أيّ ظلمٍ آخر يمارسه الجبّارون على الأرض، ولا يجعل إزالة هذا الظلم خاصّةً هدفاً نهائياً ومطلقاً له؛ لأنّ في ذلك إقراراً ضمنياً بما يمارس من ظلمٍ في أرجاء العالم، وإنّما يقاوم الظلم الذي يواجهه في محيطه بوصفه ظلماً من الإنسان لأخيه الإنسان. وبذلك وحده يكون قادراً على إعادة دور عبادة بن الصامت الذي انطلق مع إخوانه من جزيرة العرب لكي يحرّروا الفلاحين المظلومين في أقصى بلاد فارس.

ب ـ أخلاقية التركيب العقائدي للدولة وتحرير الإنسان من الانشداد إلى الدنيا:

إنّ إقامة الحقّ والعدل وتحمّل مشاق البناء الصالح بحاجةٍ إلى دوافعَ تنبع من الشعور بالمسؤولية والإحساس بالواجب، وهذه الدوافع تواجه دائماً عقبةً تحول دون تكوّنها أو نموّها.

وهذه العقبة هي الانشداد إلى الدنيا وزينتها والتعلّق بالحياة على هذه الأرض مهما كان شكلها، فإنّ هذا الانشداد والتعلّق يجمّد الإنسان في كثيرٍ من الأحيان ويوقف مساهمته في عملية البناء الصالح؛ لأنّ المساهمة في كلّ بناءٍ كبيرٍ تعني كثيراً من ألوان الجهد والعطاء، وأشكالاً من التضحية والأذى في سبيل الواجب، وتحمّلاً شجاعاً للحرمان من أجل سعادة الجماعة البشرية ورخائها.

وليس بإمكان الإنسان المشدود إلى زخارف الدنيا والمتعلّق بأهداف الحياة الأرضية أن يتنازل عن هذه الطيّبات الرخيصة ويخرج عن نطاق همومه اليومية الصغيرة إلى هموم البناء الكبيرة، فلابدّ لكي تجنّد طاقات كلّ فردٍ للبناء

الكبير من تركيبٍ عقائديٍّ له أخلاقية خاصّة تربّي الفرد على أن يكون سيّداً للدنيا لا عبداً لها، ومالكاً للطيّبات لا مملوكاً لها، ومتطلّعاً إلى حياةٍ أوسع وأغنى من حياة الأرض، ومؤمناً بأنّ التضحية بأيِّ شيءٍ على الأرض هي تحضير بالنسبة إلى تلك الحياة التي أعدّها الله للمتّقين من عباده.

وهذا هو التركيب العقائدي الذي تملكه الدولة الإسلامية ممثّلاً في تعاليم القرآن الكريم والإسلام التي تحدِّد المعالم العامة لأخلاقيته: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَـئِكَ هُمُ الخَاسِرُونَ ﴾[1]، ﴿ وَاعلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلاَدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾[2]. وقال الرسول الأعظم: «من أصبح والدنيا أكبر همّه فليس من الله في شيء»[3]. وقال: «حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة»[4].

فالتعلّق بالدنيا والانشداد إليها أساس كلّ انحرافٍ، وحمل همومها يعتبر تخلّياً عن دور الخلافة الرشيدة على الأرض، والانغماس في طيّباتها ولهوها يعني تناسي ذكر الله والالتهاء عن كلّ ما يمثّله هذا الإله الواحد العظيم من قيمٍ توجِّه المسيرة وتحدِّد الهدف وتشدّ الإنسان إلى السماء.

ومن أجل أن ينتزع الإسلام من الفرد المسلم هذا التعلق الشديد بالدنيا وهمومها أعطى للدنيا حجمها الطبيعي، فالدنيا حينما تتّخذ كهدفٍ تتعارض مع الآخرة ـ أي مع عملية البناء العظيمة التي تدعو إليها الآخرة وتحث عليها ـ تتحوّل

---

(١) المنافقون: ٩.

(٢) الأنفال: ٢٨.

(٣) المستدرك للحاكم ٤: ٣١٧، كتاب الرقاق.

(٤) مستدرك الوسائل ١٢: ٤٥، الباب ٦٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١٤.

من دارٍ للتربية إلى أرضٍ لِلّهو والفساد: ﴿ أَنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ في الأَمْوَالِ وَالأَوْلَادِ ﴾[1]، ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالبَنِينَ وَالقَنَاطِيرِ المُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالخَيْلِ المُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ المآبِ ﴾[2].

وأمّا حينما تتّخذ الدنيا طريقاً للآخرة ـ أي أداة ينمّي الإنسان في إطار خيراتها وجوده الحقيقي وعلاقته بالله وسعيه المستمرّ نحو المطلق في عملية البناء والإبداع والتجديد ـ فإنّ الدنيا تتحوّل في هذه النظرة العظيمة من كونها مسرحاً للتنافس والتكالب على المال الى مسرحٍ للبناء الصالح والإبداع المستمرّ: ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الفَسَادَ في الأَرْضِ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ المُفْسِدِينَ ﴾[3]. وجاء في الحديث: «بعْ دنياك بآخرتك تربحهما جميعاً ولا تَبعْ آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعاً»[4].

ولم يطرح الإسلام النظرة الطريقية إلى الدنيا بوصفها مجرّد تصورٍ ذهنيٍّ بحت، بل ربط النظرة بالسلوك الذي يجسّدها، ودعا إلى إنزال هذه النظرة إلى مستوىٰ الواقع والتعامل مع طيّبات الدنيا على أساسها.

وقد حدّد الإسلام التعبير العملي لهذه النظرة، فقال الرسول ﷺ ألهاكم التكاثر يقول ابن آدم: مالي مالي، وهل لك من مالك إلّا ما تصدّقت فأبقيت أو

---

(١) الحديد: ٢٠.

(٢) آل عمران: ١٤.

(٣) القصص: ٧٧.

(٤) بحار الأنوار ١٣: ٤٢٢، الحديث ١٧.

أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت ؟»[1].

فلكلّ إنسانٍ يؤمن بالنظرة الإسلامية إلى الدنيا ويجسّدها في سلوكه أن يأخذ من الدنيا ويستمتع بالحلال من طيّباتها بقدر حاجته؛ لأنّ الدنيا وضعت في الأساس لسدّ الحاجة لا للاكتناز والتكاثر، وما دامت لا تشكّل للانسان هدفه وإنّما تجدّد قدرته باستمرارٍ على مواصلة الكدح في طريقه إلى ربّه وتحقيق هدفه، فمن الطبيعي أن يأخذ الإنسان منها حاجته ويوظّف الباقي للهدف الكبير؛ لأنّه إذا احتكر لنفسه أكثر من حاجته تحوّلت الدنيا بالنسبة إليه إلى هدف وخسر بذلك دوره الصالح على الأرض، وجنىٰ على الخطّ الطويل ثمار ذلك فيما سيؤدي إليه الانحراف عن أهداف المسيرة الرشيدة من ألوان الاستغلال والظلم والانحراف، ولهذا قال الرسول ﷺ: «من أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه فقد أخذ حتفه وهو لا يشعر»[2].

وبهذا البناء الصالح للمواطن في الدولة الإسلامية يستطيع الإنسان أن يتحرّر من مغريات الأرض ويرتفع عن الهموم الصغيرة التي تفصله عن الله ويعيش من أجل الهموم الكبيرة.

وبذلك يواجه أعظم مسؤوليات البناء بصدرٍ رحبٍ وقلبٍ مطمئنّ ونفسٍ قويةٍ ومعادلةٍ حسابيةٍ رابحةٍ لا موضع فيها للخسارة بحالٍ من الأحوال: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[3].

---

(١) المستدرك على الصحيحين ٤ : ٣٢٢، كتاب الرقاق، مع اختلاف يسير.

(٢) كنز العمّال ٣ : ١٩٣، الحديث ٦١١٧ باختلافٍ يسير.

(٣) الصفّ : ١٠ ـ ١١.

ج ـ المدلولات السياسية في التركيب العقائدي للدولة الإسلامية:

وتقوم المدلولات السياسية في التركيب العقائدي للدولة الإسلامية بأدوارٍ عظيمةٍ في تنمية كلّ الطاقات الخيِّرة لدىٰ الإنسان وتوظيفها لخدمة الإنسان.

فمن تلك المدلولات استئصال الدولة الإسلامية لكلّ علاقات الاستغلال التي تسود مجتمعات الجاهلية، وبتحرير الإنسان من استغلال أخيه الإنسان في كلّ مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية تُوفَّر للمجتمع طاقتان للبناء:

إحداهما: طاقة الإنسان المستغَلّ الذي تمّ تحريره؛ لأنّ طاقته كانت تهدر لحساب المصالح الشخصية للآخرين ووقوداً لعملية التكاثر في الأموال وزينة الحياة الدنيا، بينما هي بعد التحرير طاقة بنّاءة لخير الجماعة البشرية.

والأُخرىٰ: طاقة الإنسان المستغِلّ الذي كان يبدّد إمكاناته في تشديد قبضته على مستغِلّيه، بينما تعود هذه الإمكانات بعد التحرير إلى وضعها الطبيعي وتتحوّل إلى إمكانات بناءٍ وعمل.

وكم من قابلياتٍ وإمكاناتٍ تذوب في ظلّ حكم الطاغوت وفي إطار علاقات الاستغلال، أو يمارس الظالمون تذويبها أو محاصرتها، بينما تجد لها في المناخ الحرّ الرشيد الذي تخلقه الدولة الإسلامية القدرة على النموّ والامتداد.

وتأريخ الإسلام في تجربته الفريدة أكبر شاهدٍ على ذلك، فقد استطاع الإسلام بما أعاده للإنسان من حريةٍ وكرامةٍ أن يهيّئ المناخ المناسب للنموّ والإبداع لكلّ إنسانٍ بقطع النظر عن عرقه ونسبه ومركزه وماله، واستطاع عدد كبير ممّن كانوا عبيداً أو أشباه العبيد في مجتمعات الجاهلية أن يكونوا من قادة البشرية الأكفاء ونوابغها المبدعين في مختلف مجالات الحياة الفكرية والسياسية والعسكرية؛ وذلك لأنّ النموّ الصالح للفرد في الدولة الإسلامية لا يحدّده أيّ

اعتبارٍ سوى قدرات الفرد وقابلياته الخاصّة.

قال الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه الصلاة والسلام لواليه على مصر: «ثمّ اعرف لكلّ امرئٍ منهم ما أبلى ولا تضمَّنَّ بلاء امرئٍ إلى غيره ولا تقصّرنَّ به دون غاية بلائه، ولا يدعونّك شرف امرئٍ إلى أن تعظم من بلائه ما كان صغيراً ولا ضعة امرئٍ إلى أن تستصغر من بلائه ما كان عظيماً»[1].

ومن المدلولات السياسية للدولة الإسلامية الوضع الواقعي الذي يعيشه الحاكم والحاكمون في الدولة الإسلامية، فإنّهم يعيشون مواطنين اعتياديّين في حياتهم الخاصّة وسلوكهم مع الناس ومساكنهم التي يسكنونها وعلاقاتهم مع الآخرين.

وإنما أتحدّث هنا عن الوضع الواقعي للحاكم والحاكمين لأنّني أعلم أنّ الوضع القانوني الذي لا يتجسّد في واقع الحياة لا يهزّ إنساناً ولا يحقّق القدوة الصالحة في واقع الحياة، فما أسهلها من لعبةٍ تشريعيةٍ على الطغاة والجبّارين أن يصوغوا للشعوب التي يحكمونها دساتيرها ويملأون هذه الدساتير بمفاهيم المساواة بين الحاكم والمحكومين، ولكنّها تظلّ في واقع الحياة مجرّد ألفاظٍ لا عطاء فيها ولا بناء، وليس لها من دور إلّا التستّر على واقع التناقض بين حياة الحاكم وحياة المحكومين وامتيازات الحاكم وهَوَان المحكومين.

بينما هذه المفاهيم لا تطرح في الدولة الإسلامية على مستوى نقوشٍ جميلةٍ في لوحة الدستور، بل على مستوى تطبيقٍ عمليّ وممارسةٍ فعليةٍ في واقع الحياة. وتأريخ التجربة الإسلامية وواقعها المعاصر شاهدان حيّان على ذلك، ففي تأريخ التجربة وقف رئيس الدولة الإسلامية الإمام عليّ عليه السلام بين يدي القاضي مع

---

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣.

مواطنٍ اعتياديّ شكاه إلى القاضي فأحضرهما القضاء لكي يقضي بينهما[١].

وفي مرّةٍ سابقةٍ على ذلك رفع يهوديّ مواطن في الدولة الإسلامية شكوى على الإمام عليه السلام إلى الخليفة في عهد عمر، فأحضر عمر اليهودي وابن عمّ رسول الله صلى الله عليه وآله معاً في مجلس القضاء، وحينما استمع إلى كلام كلّ منهما لاحظ على الإمام شيئاً من التأثّر، وخُيِّل له أنّ الإمام ساءه أن يحضر في مجلس القضاء مع مواطنٍ يهودي، فقال الإمام عليه السلام لعمر: «إنّي استأتُ لأنّك لم تساوِ بينه وبيني، إذ كنّيتني ولم تُكنّه»[٢].

هكذا جسّدت الدولة الإسلامية المثل الأعلى للمساواة بين الحاكمين والمحكومين في القضاء والعدل، كما جسّدت في حياة الحاكم الخاصّة القدوة الحقيقية والسلوة الروحية لكلّ المستضعفين في الأرض؛ لأنّ الحاكم كان يعيش كأيّ مواطنٍ اعتياديّ لا يتميّز عليهم بقصورٍ عالية، ولا بسياراتٍ فارهة، ولا ببذخٍ في الموائد والأثاث، ولا بألوان التفنّن في اقتناء التحف والمجوهرات.

قال الامام عليّ عليه السلام: «أأقنع من نفسي بأن يقال: هذا أمير المؤمنين، ولا أُشاركهم في مكاره الدهر أو أكون أُسوةً لهم في جشوبة العيش»[٣].

هكذا يعلّم الإسلام الحاكم بأنّ الحكم ليس وسيلةً للاستمتاع بملاذّ الدنيا، ولا أداةً للتميّز عن الآخرين في مظاهر الحياة وزينتها، وإنّما هو مسؤولية وخلافة ومشاركة للمستضعفين في همومهم.

وإذا تجاوزنا تأريخ التجربة إلى واقعها المعاصر وجدنا أنّ ذلك العلوي

---

(١) الغارات لابن هلال الثقفي: ٧٤.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٧: ٦٥.

(٣) نهج البلاغة: ٤١٨، الكتاب ٤٥ إلى عثمان بن حنيف الأنصاري.

العظيم[1] ـ الذي قاد كفاح شعبه تحت راية الإسلام حتّى نصره الله، وسقطت في يده إمبراطورية الشاه بكلّ خزائنها، ورجع إلى بلده رجوع الفاتحين ـ لم يؤثر على بيته القديم بيتاً، بل عاد إلى نفس البيت الذي نفاه الجبّارون منه قبل عشرين عاماً تقريباً، ليقدّم الدليل على أنّ الإمام عليّاً عليه السلام لم يكن شخصاً معيّناً وقد انتهى وإنّما هو خطّ الإسلام الذي لا ينتهي.

ولا شكّ في أنّ هذا الخطّ الذي تحقّقه الدولة الإسلامية يفجّر في المواطنين طاقاتٍ هائلةً، ويمدّهم بزخمٍ روحيّ كبير، ويجعل كلّ فردٍ يشعر بأنّ استجابته لعملية البناء التي تقودها الدولة هي استجابة لكرامته وعزّته على الأرض.

ومن المدلولات السياسية للدولة الإسلامية تعاملها على الساحة الدولية، فإنّها تتعامل لا على أساس الاستغلال وامتصاص الشعوب الضعيفة كما تصنع الحضارة الغربية، ولا على أساس المصالح المتبادلة كما تدّعي هذه الحضارة، بل على أساس الحقّ والعدل ونصرة المستضعفين على الأرض.

والحقّ والعدل حقيقة تملأ ضمير الدولة الإسلامية وليس مجرّد عناوين تُستغلّ وتُستثمر وفقاً للمصلحة كما دأبت على ذلك هيئة الأُمم المتّحدة وكلّ الهيئات الدولية عادةً.

فإذا التقت قضية حقّة مع مصلحة دولةٍ كبرى وجد الحقّ لساناً معبّراً عنه في قاعات الأُمم المتّحدة بقدر الارتباط المصلحي، وأمّا إذا لم تجد أيّ دولةٍ كبرى مصلحةً لها في تبنّي هذا الحقّ فلن يجد هذا الحقّ أيّ قدرةٍ له على اجتياز أسوار الأُمم المتّحدة.

وفي تأريخ التجربة الإسلامية أمثلة فريدة في هذا المجال نجدها حتى في

---

(١) أي الإمام آية الله العظمى السيّد الخميني قائد الثورة الإسلامية في إيران.

الفترات التي شجبت فيها التجربة وعصفت بها أهواء كثيرٍ من الظالمين.

ولنذكر مثالاً لا من عهد الرسول الأعظم والخلفاء، بل من عهدٍ أقلّ تألّقاً منه بكثير، ففي عصر عمر بن عبد العزيز كان جيش المسلمين بقياده قتيبة قد اتّفق مع أهل سمرقند على بنودٍ معيّنة، ودخل البلد ولم يفِ لأهل البلد بما اتّفق معهم عليه من التزامات. فشكاه أهالي البلاد إلى الخليفة، فأمر الخليفة قائده الفاتح وممثّلي أهالي البلاد بالمثول بين يدَي القاضي ليحكم بينهم بالعدل، فحكم القاضي لأهل البلاد وألزم الجيش الفاتح بالانسحاب، فهل رأيتم أو سمعتم أنّ جيشاً فاتحاً يُرغَم على الانسحاب لا من قبل هيئةٍ دوليةٍ أو مؤسّسةٍ عالمية، بل من قبل القضاء الذي ينتمي إلى نفس الدولة التي ينتمي اليها الجيش؟!(١)

إنّ تعامل الدولة الإسلامية على الساحة الدولية يجسّد قوله تعالىٰ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِالقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾(٢).

ولا شكّ في أنّ تعامل الدولة الإسلامية على الساحة الدولية بهذه الروح يؤدّي عالمياً إلى إيقاظ الضمير الإنساني وتوعيته على مفاهيم العدل والحقّ وتحريكه للمساهمة في مسيرة العدل على الأرض.

---

(١) تأريخ الطبري ٦: ٥٦٧ ـ ٥٦٨.

(٢) المائدة: ٨.

٢ ـ تركيب الفرد المسلم في واقعنا المعاصر

كما توجد قدرات هائلة للدولة الإسلامية تنبع من تركيبها العقائدي كذلك تتميّز بقدراتٍ عظيمةٍ أيضاً تنبع من التركيب العقائدي والنفسي والتأريخي لواقع إنسان العالَم الإسلامي في يومنا الحاضر، فإنّ أيَّ نظامٍ اجتماعيّ لا يمارس دوره في فراغ، وإنّما يتجسّد في كائناتٍ بشريةٍ وعلاقاتٍ قائمةٍ بينهم، وهو من هذه الناحية تتحدّد درجة نجاحه وقدرته على تعبئة إمكانات المجتمع، وتفجير الطاقات الصالحة في أفراده تبعاً لمدى انسجامه إيجاباً أو سلباً مع التركيب النفسي والتأريخي لهؤلاء الأفراد.

ولا نقصد بذلك أنّ النظام الاجتماعي والإطار الحضاري للمجتمع يجب أن يجسّد التركيب النفسي والتأريخي لأفراد المجتمع، ويحوّل نفس ما لديهم من أفكارٍ ومشاعر إلى صيغٍ منظّمة، فإنّ هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً بالنسبة إلى مجتمعات العالم الإسلامي التي تشكو من أعراض التخلّف والتمزّق والضياع وتعاني من ألوان الضعف النفسي؛ لأنّ تجسيد هذا الواقع النفسي المهزوم ليس إلّا تكريساً له واستمراراً في طريق الضياع والتبعية.

وإنّما الذي نقصده أنّ أيّ بناءٍ حضاريّ جديدٍ لمجتمعات التخلّف هذه إذا كان يستهدف وضع أُطرٍ سليمةٍ لتنمية الأُمّة وتعبئة طاقاتها وتحريك كلّ إمكاناتها

للمعركة ضدّ التخلّف، فلا بدّ لهذا البناء عند اختيار الإطار السليم أن يُدخِل في الحساب مشاعر الأُمّة ونفسيّتها وتركيبها العقائدي والتأريخي؛ ذلك لأنّ حاجة التنمية الحضارية إلى منهج اجتماعيّ وإطارٍ سياسيّ ليست مجرّد حاجةٍ إلى إطارٍ من أُطر التنظيم الاجتماعي، ولا يكفي لسلامة البناء أن يدرس الإطار ويختار بصورةٍ تجريديةٍ ومنفصلةٍ عن الواقع، بل لا يمكن لعملية البناء أن تحقّق هدفها في تطوير الأُمّة واستنفار كلّ قُواها ضدّ التخلّف إلّا إذا اكتسبت إطاراً يستطيع أن يدمج الأُمّة ضمنه حقّاً وقامت على أساسٍ يتفاعل معها، فحركة الأُمّة كلّها شرط أساسي لإنجاح أيّ عملية بناءٍ حضاريّ جديدٍ وأيّ معركةٍ شاملةٍ ضدّ التخلّف؛ لأنّ حركتها تعبير عن نموّها ونموّ إرادتها وانطلاق مواهبها الداخلية، وحيث لا تنمو الأُمّة لا يمكن لأيّ منهجٍ أو صيغٍ محنّطةٍ أن تغيّر من الواقع شيئاً: ﴿ إنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾[١].

فنحن حين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عامّاً لبناء الأُمّة واستئصال جذور التخلّف منها، يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً ونفتّش في ضوئها عن مركّبٍ حضاريّ قادرٍ على تحريك الأُمّة وتعبئة كلّ قُواها وطاقاتها للمعركة ضدّ التخلّف.

ولن تستطيع أيّ دولةٍ أن تقدّم هذا المركّب الحضاري لإنسان العالَم الإسلامي سوى الدولة الإسلامية التي تتّخذ من الإسلام أساساً لعملية البناء وإطاراً لنظامها الاجتماعي.

ونستعرض في ما يلي عدداً من النقاط التي تؤكّد ذلك وتبرهن على قدرات التحريك والبناء الهائلة التي بالإمكان توفيرها عن طريق الدولة الإسلامية:

---

(١) الرعد: ١١.

أ ـ الإيمان بالإسلام:

لا شكّ في أنّ إنسان العالَم الإسلامي يؤمن بالإسلام بوصفه ديناً ورسالةً من الله تعالى أنزلها على خاتم أنبيائه، ووعد من اتّبعها وأخلص لها بالجنّة وتوعّد المتمرّدين عليها بالنار.

وهذا الإيمان يعيش في الجزء الأعظم من المسلمين عقيدةً باهتةً فقدت عبر عصور الانحراف كثيراً من اتّقادها وشعلتها، وبخاصّةٍ بعد أن دخل العالم الإسلامي عصر الاستعمار وعمل المستعمرون من أجل تذويب هذه العقيدة وتفريغها من محتواها الثوري الرشيد.

ومن أجل ذلك لم يَعد المسلمون تعبيراً عن الأمّة الإسلامية التي جعلها الله أمّةً وسطاً لتتولّىٰ الشهادة على العالم وكانت خير أمّةٍ أُخرجت للناس؛ لأنّ الأمّة الإسلامية ليست مجرّد تجميعٍ عدديّ للمسلمين، وإنّما تعني تحمّل هذا العدد لمسؤوليته الربّانية على الأرض، فالأمّة الإسلامية مسؤولة داخلياً بأن تأمر بالمعروف وتنهىٰ عن المنكر، أي بأن تحوّل عقيدتها إلى عملية بناء: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تأمُرُونَ بِالمعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ ﴾[(١)].

وقد جُعل الإيمان بالله الخصيصة الثالثة للأمّة الإسلامية بعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تأكيداً على أنّ المعنى الحقيقي للإيمان ليس هو العقيدة المحنّطة في القلب، بل الشعلة التي تتّقد وتشعّ بضوئها على الآخرين، والأمّة الإسلامية مسؤولة خارجياً عن العالَم كلّه بحكم كونها أمّةً وسطاً وشهيدةً عليه: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ... ﴾[(٢)].

فما لم يكن المسلمون على مستوى هاتين المسؤوليّتين فلا أمّة إسلامية

---

(١) آل عمران: ١١٠.

(٢) البقرة: ١٤٣.

بالمعنى الصحيح، وما لم تتّخذ العقيدة الإسلامية مركزها القيادي كأساسٍ لممارسة هاتين المسؤوليّتين في كلّ جوانب الحياة فلا رسالة إسلامية في واقع الحياة بالمعنى الصحيح.

وهذه العقيدة الإسلامية الباهتة تشكّل ـ على الرغم من خفوتها وعدم اتّقادها ـ عاملاً سلبياً تجاه أيّ إطارٍ حضاريّ أو نظامٍ اجتماعيّ لا ينبثق فكرياً وإيديولوجياً من الإسلام؛ لأنّها تؤمن ـ ولو نظرياً ـ على الأقلّ بأنّ كلّ إطارٍ أو نظامٍ لا يستمدّ قواعده من الإسلام فهو غير مشروع.

وهذا الإيمان حتّى ولو لم يترجم إلى صيغٍ عمليةٍ محدّدةٍ يشكّل موقفاً سلبياً ورفضاً ضمنياً لكلّ عمليات التحريك الحضاري التي تمارسها تلك الأنظمة والمذاهب الاجتماعية. وكثيراً ما ينجح أحد تلك الأنظمة والمذاهب في تسلّم السلطة وقيادة المجتمع، ولكنّه سرعان ما يجد نفسه بعد فترةٍ قليلةٍ مرغماً على ممارسة ألوانٍ من الإكراه، إذ يدرك عجزه عن تجميع قُوى الأُمّة تحت لوائه ما لم يمارس الإكراه. وكلّما توغّل في هذه الممارسة أكثر فأكثر ازدادت الأُمّة سلبيةً واقتناعاً بعدم شرعيته، وهكذا يبدّد الجزء الأعظم من طاقات الأُمّة في عمليات الإكراه والإقناع المتوتّر عصبياً من جانب، وعمليات ردّ الفعل الصامت وما تستوجبه من جهدٍ ومقاومةٍ من جانبٍ آخر.

ويختلف الموقف اختلافاً أساسياً حينما يواجه الناس أُطروحة الدولة الإسلامية والنظام الإسلامي تحملها أُمّة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله إيماناً حيّاً مسؤولاً؛ إذ سرعان ما تتحوّل تلك العقيدة الباهتة من عاملٍ سلبيّ إلى عاملٍ إيجابيّ في عملية البناء الحضاري الجديد؛ لأنّ الناس يجدون حينئذٍ في أُطروحة الإسلام تجسيداً عملياً لعقيدتهم. ولَئِن كان الكثير من هؤلاء ليسوا على استعدادٍ للتضحية وتحمّل الأذىٰ في سبيل هذا التجسيد، فإنّهم عند تحقّقه يجدون فيه أملهم الكبير وعقيدتهم المقدّسة وطموحهم الديني، وسرعان ما يلتحمون معه

التحاماً روحياً كاملاً، وسرعان ما تتحوّل تلك العقيدة الباهتة الى عقيدةٍ مشعّةٍ ممتلئةٍ حيويةً وحركةً ونشاطاً، وهكذا تُجنَّد طاقات الأُمّة في عملية البناء الكبير بدون إكراه، بل بروح الإيمان والإخلاص.

وتكفي بعض الأمثلة الصغيرة لتوضيح أبعاد هذا التحوّل المرتقَب، فالإسلام في ظلّ العقيدة الباهتة كان قادراً باستمرارٍ أن يقنع الملايين من المسلمين بدفع الفرائض المالية المترتّبة عليهم طواعيةً، مع أنّ هؤلاء أنفسهم يتهرّبون بمختلف الوسائل عن دفع الضرائب الرسميّة مع ما تتمتّع به من إلزامٍ قانونيّ وعقوباتٍ صارمةٍ للمتخلّفين عن دفعها، فما ظنّكم بمدىٰ قدرة الإسلام على تأمين دفع ضرائب الدولة الإسلامية ومتطلّبات عمليات التنمية حينما يتمّ أخذ هذه الضرائب والمتطلّبات باسم الإسلام؟

والإسلام في ظلّ العقيدة الباهتة أثبت قدرته مرّاتٍ عديدةً على أن يجمع بطريقةٍ عفويةٍ وباسم الجهاد وتحت راية الإسلام أعداداً هائلةً من المقاتلين الذين يلبّون الدعوة استجابةً لعقيدتهم الدينية، بينما نرى أنّ الدولة الاعتيادية لا تستطيع أن تجمع هذه الأعداد لأيّ معركةٍ إلّا باستعمال أقسىٰ أساليب الضبط والسيطرة، فما ظنّكم بهذا الإسلام إذا امتلك القيادة الاجتماعية في الأُمّة؟ وما هو التحوّل العظيم الذي سوف ينجزه في مجال تعبئة الطاقات القتالية للأُمّة؟

وبقيام الدولة الإسلامية يوضع حدّ لمأساة الانشطار والتجزئة في كيان الفرد المسلم التي تفرض عليه ولاءات متعارضة في حياته، فإنّ المسلم الذي يعيش في ظلّ أنظمةٍ تتعارض مع القرآن والإسلام يجد نفسه في كثيرٍ من الأحيان مضطرّاً إلى ممارسة التناقض في حياته باستمرار؛ إذ يرفض في المسجد وبين يدي الله ما يمارسه في المتجر أو المعهد أو المكتب، ويرفض في حياته العملية ما يقدّسه في المسجد ويعاهد الله على الوفاء به، ويظلّ في دوّامة هذه الولاءات المتعارضة لا يجد حلاً للتناقض إلّا بالتنازل عن المسجد، فيقاسي فراغاً روحياً

يهدِّده، وبالتالي يهدِّد المجتمع بالانهيار أو بالتنازل عن دوره في الحياة العامّة، وبهذا يتحوّل إلى طاقةٍ سلبية ويفقد المجتمع بالتدريج قدرات أطهر أبنائه وأنظف أفراده.

ولكن إذا قامت الدولة الإسلامية واتّحدت الأرض مع السماء، والمسجد مع المكتب، ولم يكن الدعاء في المسجد تهرّباً من الواقع، بل تطلّعاً إلى المستقبل، ولم تكن ممارسة الواقع منفصلةً عن المسجد، بل مستمدّةً من روحه العامّة، فسوف تعود إلى الإنسان وحدته الحقيقية وانسجامه الكامل، ويؤدّي به ذلك إلى الإخلاص في دوره والصبر على متاعب الطريق.

ب - وضوح التجربة والارتباط العاطفي بتأريخها:

إنّ أهمّ عاملٍ يدفع الإنسان إلى البذل والعطاء للدعوة إلى بناءٍ جديدٍ هو أن تقدِّم له هذه الدعوة مثالاً واقعياً واضحاً للبناء الذي تدعوه إلى المساهمة في تشييده.

ومن هنا كانت الدعوات التي تَستورد أمثلَتها ومُثُلَها العليا من تجارب عاشت أو تعيش خارج نطاق العالم الإسلامي وتأريخ المسلمين تواجه صعوبةً كبيرةً في إعطاء رؤيةٍ واضحةٍ للفرد المسلم عن مثلها الأعلى ومثالها الذي تحتذيه وتدعو إلى تجسيده بين المسلمين؛ لأنّه غريب عنهم لا يملكون عنه إلّا رؤىً باهتةً ومتهافتة.

فالديمقراطية والاشتراكية والمادّية والشيوعية وما إلى ذلك من المذاهب والاتّجاهات الاجتماعية مارسها الإنسان خارج العالم الإسلامي وتجسّدت في أشكالٍ مختلفةٍ واتّخذت صيغاً متفاوتة؛ ولهذا فهي لا توحي إلى الفرد المسلم بصورةٍ محدّدةٍ واضحة المعالم، بل إنّه يجد أشدّ الحكومات تعسّفاً ودكتاتوريةً تحمل كلمة الديمقراطية كجزءٍ من اسم الدولة، ويجد أشدّ الحكومات دوراناً في

الفلك الاشتراكي تعاني من تمييزاتٍ لا حدَّ لها، ويجد المثل الأعلى لأُمّةٍ من الناس يتهاوىٰ بعد ذلك ويكفر به أُولئك الناس أنفسهم. وإذا بستالين الذي ألّهه شعبه يُطرد من الجنّة بعد موته وتُنتزع منه أوسمة المجد، وإذا بماو يتحوّل في أقلّ من ربع قرنٍ من مطلقٍ في مقاييس الثوريّين إلى رجلٍ تجب مراجعته من جديد.

إنّ كلّ هذا التنوّع في مجال الممارسة لتلك المفاهيم والشعارات، وكلّ هذا القلق في تقويم الممارسات والممارسين لا يساعد الفرد المسلم على أن يحدّد في نفسه مثالاً واضحاً وصورةً دقيقةً لما يراد منه أن يساهم في بنائه بعرقه ودمه وحياته.

وعلى العكس من ذلك الدولة الإسلامية، فإنّها تقدّم للفرد المسلم مثالاً واضحاً لديه وضوح الشمس قريباً من نفسه مندمجاً مع أعمق مشاعره وعواطفه، مستمدّاً من أشرف مراحل تأريخه وأنقاها وأعظمها تألّقاً وإشعاعاً.

وأيّ مسلمٍ لا يملك صورةً واضحةً عن الحكم الإسلامي في عصر الرسول ﷺ وفي خلافة الإمام عليّ عليه السلام وفي معظم الفترة الممتدة بينهما؟ وأيّ مسلمٍ لا تهزّه أمجاد تلك الصورة وروعتها؟ وأيّ مسلمٍ لا يشعر بالزهو والاعتزاز إذا أحسّ بعمقٍ أنّه يُعيد إلى الدنيا من جديدٍ أيام محمدٍ وعليّ وأيام أصحاب محمدٍ الميامين الذين ملأوا الدنيا عدلاً ونوراً؟

إنّ الدولة الإسلامية لا تسير بالناس في ظلام، ولا تلوّح بيدها إلى نقاطٍ بعيدةٍ يعجز الفرد المسلم عن إبصارها بوضوح، ولا تزجّ به في مجموعةٍ من المتناقضات التي تحمل شعاراً واحداً ولا تتّفق على محتواه.

إنّ الدولة الإسلامية تسير بالناس في النور وتلوّح بيدها إلى القمّة التي لا يوجد مسلم لا يراها أو لا يملك صورةً محدّدةً عنها، وهذا يجعل الفرد المسلم في إطار التعبئة الحضارية الإسلامية مطمئنّاً إلى طريقه، واثقاً بهدفه، وقادراً في نفس الوقت على تمييز سلامة المسيرة أو الإحساس بانحرافها؛ لأنّ المثال والمَثل

الأعلى ما دام واضحاً لديه فهو يملك المقياس الموضوعيّ الذي يحكم على أساسه باستقامة المسيرة أو انحرافها.

وهذا كلّه يهيّئ الجوّ النفسيّ للاستجابة الكاملة لعملية البناء الكبير، وتعبئة كلّ فردٍ لطاقاته في هذا السبيل لا بوصفه آلةً تسير وفقاً للخطّة، بل بوصفه واعياً على الخطّة، مدرِكاً معالمها ومثلها الأعلى في واقع الحياة.

ج ـ نظافة التجربة وعدم ارتباطها بالمستعمِرين:

إنّ الأُمّة في العالم الإسلامي عانت من الاستعمار ألواناً من الغدر والمكر والالتفاف منذ وطأ الرجل الأبيض الغربي أرضنا الطاهرة بأسلحته وأفكاره ومناهجه، وبلورت لديها هذه المعاناة المريرة شعوراً نفسيّاً خاصّاً تعيشه تجاه الاستعمار يتّسم بالشكّ والاتّهام، ويخلق نوعاً من الانكماش لدى الأُمّة عن المعطيات التنظيمية للإنسان الأوروبي، وشيئاً من القلق تجاه الأنظمة المستمدَّة من الأوضاع الاجتماعية في بلاد المستعمِرين، وحسّاسيّةً شديدةً ضدّها، وهذه الحسّاسية تجعل تلك الأنظمة ـ حتّى لو كانت صالحةً ومستقلّةً عن الاستعمار من الناحية السياسية ـ غير قادرةٍ على تفجير طاقات الأُمّة وقيادتها في معركة البناء، فلا بدّ للأُمّة إذن بحكم ظروفها النفسية التي خلقها عصر الاستعمار وانكماشها تجاه ما يتّصل به أن تقيم نهضتها الحديثة على أساس نظامٍ اجتماعيّ ومعالم حضاريةٍ لا تمتّ الى بلاد المستعمِرين بنسب.

وهذه الحقيقة الواضحة هي التي جعلت عدداً من التكتّلات السياسية في العالم الإسلامي تفكّر في اتّخاذ القوميات المختلفة لشعوب العالم الإسلامي فلسفةً وقاعدةً للحضارة وأساساً للتنظيم الاجتماعي، وبذلت جهوداً كثيرةً في محاولةٍ لتثوير العرق القومي حرصاً منهم على تقديم شعاراتٍ ثوريةٍ منفصلةٍ عن الكيان الفكري للاستعمار انفصالاً كاملاً.

غير أنّ القومية ليست إلّا رابطةً تأريخيةً ولغويةً، وليست فلسفةً ذات مبادئ ولا عقيدةً ذات أُسُس، بل حيادية بطبيعتها تجاه الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية، وهي لذلك بحاجةٍ الى الأخذ بوجهة نظرٍ معيّنةٍ تجاه الكون والحياة؛ وفلسفةٍ خاصّةٍ تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتـنظيمها الاجتماعي.

وهنا يبرز فارق كبير بين مناهج الإنسان الأُوروبّي والغربي التي ترتبط في ذهن الأُمّة بإنسان القارّتين المستعمِرتين مهما وضعت لها مـن إطـاراتٍ وألوانٍ ظاهريةٍ، وبين المنهج الإسلامي الذي يتمتّع بنظافةٍ مطلقةٍ من هذه الناحية؛ لأنّه لا يرتبط في ذهن الأُمّة بتأريخ أعدائها، بل بتأريخ أمجادها الذاتية، ويعبّر عـن أصالتها ولا يحمل بصمات أصابع المستعمِرين، فإنّ شعور الأُمّة بهذه النظافة في الإسلام، وبأنّ الإسلام هو تعبيرها الذاتي، وعنوان شخصيتها التأريخية، ومفتاح أمجادها السابقة، والحقيقة التي بذل المستعمِرون كلّ وسائلهم في سبيل تشويهها. إنّ شعور الأُمّة بكلّ ذلك يعتبر عاملاً ضخماً جدّاً لانفتاحها عـلى عـملية البـناء الحضاري التي تقوم على أساس الإسلام وثقتها بهذا البناء، وبالتالي تحقيق المزيد من المكاسب في المعركة ضدّ التخلّف.

أضف إلى هذا أنّ عملية البناء لن تبدأ من الصفر؛ لأنّها ليست غريبةً على الأُمّة، بل لها جذور تأريخية ونفسية ومرتكزات فكرية، بينما أيّ عـملية بـناءٍ أُخرى تنقل مناهجها بصورةٍ مصطَنَعةٍ أو مهذّبةٍ من وراء البحار لكي تطبّق عـلى العالم الإسلامي سوف تضطرّ إلى الابتداء من الصفر والامتداد بدون جذور.

د ـ امتصاص المحافظين لحركة البناء الجديد:

إنّ أيّ حركة تجديدٍ في العالَم الإسلامي تصطدم حـتماً بـعددٍ كـبيرٍ مـن الأعراف والسنن الاجتماعية والتقاليد السائدة التي اكتسبت على مرّ الزمن درجةً

من التقديس الديني، وأصبح من المستحيل بالنسبة إلى جزءٍ كبيرٍ من الأُمّة أن يتخلّىٰ عنها بسهولةٍ، وهذا يؤدّي بكلّ حركة تجديدٍ تستهدف بناء الأُمّة من جديدٍ إلى مواجهة توتّرٍ نفسيّ ـ كردٌ فعلٍ على ما تمارسه من عملية التغيير ـ وتحفّزٍ دينيّ للمعارضة وصمودٍ في وجه القيم والمفاهيم الجديدة.

وحركة التجديد في هذه الحالة تكون بين خيارين: فإمّا أن تحاول استئصال الجذور النفسية لهذا التحفّز الرافض والتوتّر الصامد باقتلاع العقيدة الدينية من النفوس باعتبارها الأساس التقليدي لمشاعر المحافظة والتمسّك بالتقاليد، وإمّا أن تحاول فصل الدين عن هذه التقاليد وتوعية الجماهير على حقيقة الدين ودوره في الحياة.

والخيار الأول لا يحلّ المشكلة، بل يزيدها تعقيداً؛ إذ سوف تُسفِر الحركة التجديدية عن وجهها العدائيّ الصريح للدين وتطرح نفسها كبديلٍ عنه، وهذا ـ بقطع النظر عن التقويم الموضوعي للدين ـ يكلّف عملية البناء جهداً كبيراً، ويبدّد طاقاتٍ هائلةً ويعرّضها لأشدّ الأخطار من قبل الجزء الأعظم المحافظ في الأُمّة.

وأمّا الخيار الثاني فهو ليس عملياً بالنسبة إلى حركة التجديد التي تقوم على أُسسٍ علمانيةٍ وترتبط بإيديولوجيةٍ لا تمتّ إلى الإسلام بصلة؛ لأنّ حركةً من هذا القبيل لا هي قادرة على تفسير الإسلام تفسيراً صحيحاً، ولا هي قادرة على إقناع الجزء الأعظم من الناس بوجهة نظرها في تفسير الإسلام ما دامت لا تملك أيّ طابعٍ شرعيّ يبرّر لها أن تكون في موقع التفسير للإسلام ومفاهيمه وأحكامه.

وعلى العكس من ذلك حركة التجديد التي تقوم على أساس الإسلام وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمصادره الحقيقية في الأُمة، وتجسّد هذا الإسلام في دولةٍ تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فإنّ هذه الحركة قادرة على امتصاص الجزء الأعظم من المحافظين لمصلحة البناء والتجديد؛ لأنّها بحكم إدراكها العميق

للإسلام ووعيها الثوري عليه قادرة على تفسير الإسلام والتمييز بينه وبين السنن والأعراف الاجتماعية التي خلقتها العادات والتقاليد ومختلف العوامل والمؤثّرات المتحرّكة في المجتمع، كما أنّها بحكم ارتباطها بالمصادر الشرعية للإسلام في الأُمّة، وبحكم ما تمارسه بوضوحٍ من خطوط الإسلام الصالحة التي تجمع الأُمّة على إسلاميّتها ـ كتحريم الخمر وتنفيذ فريضة الزكاة وأمثال ذلك ـ تكون قادرةً على إقناع الأُمّة والجزء الأعظم من المحافظين فيها بالتفسير الصحيح للإسلام وفصله عن كلّ أوضاع التخلّف من عاداتٍ وسننٍ وأخلاق.

وبهذا تتحوّل كثير من الطاقات السلبية إلى طاقاتٍ إيجابيةٍ في عملية البناء، فمثلاً أوضاع التخلّف التي تسيطر على المرأة المسلمة وعلى علاقاتها بمجتمعها وبالرجال، بدلاً من محاربتها على أساس مفاهيم السفور ومواقف الحضارة الغربية من علاقات المرأة بالرجل ـ الأمر الذي يصنّف الجزء الأعظم من أفراد الأُمّة في الصفّ المعارض ـ يجب أن تحارب على أساسٍ دينيّ وانطلاقاً من توعية المسلمين على التمييز بين الأعراف والأوضاع الاجتماعية التي سبّبت هذا التخلّف للمرأة وبين الإسلام الذي لا صلة له بتلك الأعراف.

وعن هذا الطريق يمكن أن نصحّح القيم الخلقية الدينية التي اكتسبت طابعاً سلبياً من خلال أوضاع التخلّف ونحوّلها من طابعها السلبي إلى طابعها الإيجابي الإسلامي الصالح.

فالصبر مثلاً قيمة خُلُقية إسلامية عظيمة، ولكنّه اتّخذ طابعاً سلبياً نتيجةً لأوضاع التخلّف في العالم الإسلامي، فأصبح الصبر عبارةً عن الاستكانة وتحمّل المكاره بروح اللامبالاة وعدم التفاعل مع قضايا الأُمّة الكبيرة وهمومها العظيمة، ولن تستطيع الأُمّة أن تحقّق نهضةً شاملةً في حياتها ما لم تغيّر مفهومها عن الصبر، وتؤمن بأنّ الصبر هو الصبر على أداء الواجب وتحمّل المكاره في سبيل مقاومة الظلم والطغيان والترفّع عن الهموم الصغيرة من أجل الهموم الكبيرة: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ

أَنْ تَدْخُلُوا الجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴾[1]، ﴿ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ﴾[2].

ولن يستطيع أيّ مذهبٍ اجتماعيّ سوى الإسلام نفسه أن يعيد الصبر إلى نصابه ويبني أُمّةً صابرةً بالمفهوم الإسلامي الصحيح.

هـ ـ التطلّع إلى السماء ودوره في البناء:

يختلف الإنسان الأُوروبّي عن الإنسان الشرقي اختلافاً كبيراً، فالإنسان الأُوروبّي بطبيعته ينظر إلى الأرض دائماً لا إلى السماء، وحتّى المسيحية ـ بوصفها الدين الذي آمن به هذا الإنسان مئات السنين ـ لم تستطِع أن تتغلّب على النزعة الأرضية في الإنسان الأُوروبّي، بل بدلاً عن أن ترفع نظره إلى السماء استطاع هو أن يستنزل إلهَ المسيحية من السماء إلى الأرض ويجسّده في كائنٍ أرضي.

وليست المحاولات العلمية للتفتيش عن نسب الإنسان في فصائل الحيوان وتفسير إنسانيّته على أساس التكييف الموضوعي من الأرض والبيئة التي يعيش فيها، أو المحاولات العلمية لتفسير الصرح الإنساني كلّه على أساس القُوى المنتجة التي تمثّل الأرض وما فيها من إمكانات، ليست هذه المحاولات إلّا كمحاولة استنزال الإله إلى الأرض في مدلولها النفسي وارتباطها الأخلاقي بتلك النظرة العميقة في نفس الإنسان الأُوروبّي إلى الأرض، وإن اختلفت تلك المحاولات في أساليبها وطابعها العلمي أو الأُسطوري.

وهذه النظرة إلى الأرض أتاحت للإنسان الأُوروبّي أن ينشئ قيماً للمادّة

---

(١) آل عمران: ١٤٢.

(٢) آل عمران: ١٤٦.

والثروة والتملّك تنسجم مع تلك النظرة.

وقد استطاعت هذه القيم التي ترسّخت عبر الزمن في وجدان الإنسان الأُوروبّي أن تعبّر عن نفسها في مذاهب اللذّة والمنفعة التي اكتسحت التفكير الفلسفي الأخلاقي في الغرب، فإنّ لهذه المذاهب ـ بوصفها نتاجاً فكرياً أُوروبّياً سجّل نجاحاً كبيراً على الصعيد الفكري الأُوروبّي ـ مغزاها النفسي ودلالتها على المزاج العامّ للنفس الأُوروبّية.

وقد لعبت هذه التقويمات الخاصّة للمادّة والثروة والتملّك دوراً كبيراً في تفجير الطاقات المختزنة في كلّ فردٍ من الأُمّة، ووضع أهدافٍ لعملية البناء والتنمية تتّفق مع تلك التقويمات. وهكذا سَرَت في أوصال الأُمّة حركة دائبة نشيطة مع مطلع الاقتصاد الأُوروبّي الحديث لا تعرف المَلَل أو الارتواء من المادة وخيراتها وتملّك تلك الخيرات.

وبنفس الدرجة التي استطاعت النظرة إلى الأرض لدىٰ الإنسان الأُوروبّي أن تفجّر طاقاته في البناء، أدّت أيضاً إلى ألوان التنافس المحموم على الأرض وخيراتها، ونشأت أشكال من استغلال الإنسان لأخيه الإنسان؛ لأنّ تعلّق هذا الكائن بالأرض وثرواتها جعله يضحّي بأخيه ويحوّله من شريكٍ إلى أداة.

وأمّا الشرقيون فأخلاقيّتهم تختلف عن أخلاقية الإنسان الأُوروبي نتيجةً لتأريخهم الديني، فإنّ الإنسان الشرقي ـ الذي ربّته رسالات السماء وعاشت في بلاده ومرَّ بتربيةٍ دينيةٍ مديدةٍ على يد الإسلام ـ ينظر بطبيعته الى السماء قبل أن ينظر إلى الأرض، ويأخذ بعالم الغيب قبل أن يأخذ بالمادة والمحسوس.

وافتتانه العميق بعالم الغيب قبل عالم الشهادة هو الذي عبّر عن نفسه على المستوى الفكري في حياة المسلمين باتّجاه الفكر في العالم الإسلامي إلى المناحي العقلية من المعرفة البشرية دون المناحي التي ترتبط بالواقع المحسوس.

وهذه الغيبية العميقة في مزاج الإنسان الشرقي المسلم حدّدت من قوة

إغراء المادة للإنسان المسلم وقابليتها لإثارته؛ الأمر الذي يتّجه بالإنسان في العالم الإسلامي ـ حين يتجرّد عن دوافع معنويةٍ للتفاعل مع المادة وإغرائه باستثمارها ـ إلى موقفٍ سلبيّ تجاهها يتّخذ شكل الزهد تارةً والقناعة أُخرى والكسل ثالثةً.

ولكن إنّما يمكن أن تؤدّي نظرة إنسان العالَم الإسلامي إلى السماء قبل الأرض إلى موقفٍ من هذه المواقف السلبية إذا فصلت الأرض عن السماء. وأمّا إذا أُلبست الأرض إطار السماء وأُعطي العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة فسوف تتحوّل تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم إلى طاقةٍ محرِّكةٍ وقوة دفعٍ نحو المساهمة بأكبر قدرٍ ممكنٍ في رفع مستوى الحياة.

وهذا بالضبط ما تصنعه الدولة الإسلامية، فإنّها لا تنتزع من الإنسان نظرته العميقة إلى السماء، وإنّما تُعطي له المعنى الصحيح للسماء، وتسبغ طابع الشرعية والواجب على العمل في الأرض بوصفه مظهراً من مظاهر خلافة الإنسان لله على الكون، وبهذا تجعل من هذه النظرة طاقة بناء، وفي نفس الوقت تحتفظ بها كضمانٍ لعدم تحوّل هذه الطاقة من طاقةِ بناءٍ إلى طاقة استغلال.

فالمسلمون الذين يمارسون إعمار الأرض ـ بوصفها جزءاً من السماء التي يتطلّعون اليها، ويساهمون في تنمية الثروة باعتبارهم خلفاءَ عليها ـ أبعد ما يكونون عن الزهد السلبي الذي يُقعِد بالإنسان عن دوره في الخلافة، وأقرب ما يكونون إلى الزهد الإيجابي الذي يجعل منهم سادةً للدنيا لا عبيداً لها، ويحصّنهم ضدّ التحوّل إلى طواغيت لاستغلال الآخرين: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ المنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ ﴾[1].

---

(١) الحجّ: ٤١.

الإسلام يقود الحياة

٦

الأُسس العامّة للبنك في المجتمع الإسلامي

القسم الأوّل

○ البنك الرأسمالي .

○ البنك الإسلامي .

بسم الله الرحمن الرحيم

[البنك الرأسمالي]

البنك في المجتمعات الرأسمالية يمارس دوره الاقتصادي من خلال نشاطين:

أحدهما: نشاط رأسمالي، وهو النشاط الذي يتمثّل في الاقتراض بفائدةٍ عن طريق ما يتسلّمه من ودائع، ثمّ الإقراض بفائدةٍ أكبر عن طريق ما يسلفه للأفراد أو المشاريع الإنتاجية والتجارية من نقودٍ ورؤوس أموال.

والآخر: نشاط خدمات، وهو النشاط الذي يتمثّل في قيام البنك بخدماتٍ عمليةٍ يتقاضىٰ عليها أُجوراً، من قبيل تحصيل الكمبيالات وتحصيل الشيكات والتحويل وبيع وشراء الأوراق المالية بوصفه -أي البنك- ممثّلاً لأصحابها ووكيلاً عنهم، وكذلك حفظ الأوراق المالية وتحصيل كوبوناتها نيابةً عن العملاء، وقيام البنك بدور الوسيط في عملية اكتتاب الأسهم لبعض الشركات، والجانب العملي من فتح الاعتمادات المستندية وتخزين البضائع، إلى غير ذلك من الخدمات ذات الطابع العملي، أي التي تمثّل جهداً ومباشرةً عمليةً من البنك.

ولا شكّ في أنّ القسم الثاني من النشاط -على الرغم من أهمّيته- يعتبر ثانوياً بالنسبة إلى القسم الأول، وهو النشاط الرأسمالي للبنك في المجتمعات الرأسمالية؛ لأنّ هذا النشاط هو الذي يجسّد بالدرجة الأُولى دوره الاقتصادي

ونفوذه الرئيسي في الحياة الاقتصادية، وعلى أساس هذا النشاط قامت البنوك في الحياة الغربية، ولم تكن مفردات النشاط الثاني إلّا امتداداً ونموّاً على طريق التطوّر الطويل الذي سلكته المصارف الرأسمالية.

ونحن إذا أخذنا النشاط الأول الرئيسي للبنك بالتحليل نجد أنّ هذا النشاط تزدوج فيه مهمّتان:

إحداهما موضوعية ترتبط بأغراض التنمية الاقتصادية، وبكلمةٍ أُخرىٰ: ترتبط بخدمة رأس المال بالمعنىٰ الموضوعي العلمي له.

والأُخرىٰ مذهبية تتّصل بالإطار الرأسمالي بوصفه الأساس المذهبي للاقتصاد في المجتمعات الرأسمالية، وبكلمةٍ أُخرى: ترتبط هذه المهمّة بخدمة رأس المال بالمعنىٰ المذهبي له.

وبين المهمّتين ترابط عضوي، كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

وقبل أن نشرح جوهر هاتين المهمّتين يجب أن نشير الى المعنيين المختلفين لرأس المال اللذَين افترضناهما:

فرأس المال بمعناه الموضوعي العلمي عبارة عن المال الذي يمكن أن يساهم في عملية إنتاج ثروةٍ جديدة، فوسائل الإنتاج والموادّ الأولية مثلاً تعتبر رأس مالٍ على هذا الأساس، والكمّية الكبيرة من النقود نسبياً تعتبر رأس مالٍ نقدياً؛ لأنّها يمكن أن تلعب دوراً في مشاريع إنتاجٍ مختلفة، بينما الكمّية الضئيلة من المال النقدي إذا أُخذت بصورةٍ منعزلةٍ لا تشكّل رأس مالٍ بهذا المعنى وإن كانت مالاً.

ورأس المال بمعناه المذهبي عبارة عن رأس المال المتقدِّم حينما يتّخذ أساساً لتنمية الملكية بصورةٍ منفصلةٍ عن العمل، أي حينما يصبح رأس المال لا أداةً في إنتاج الثروة الجديدة فحسب، بل في إنتاج الملكية الجديدة لمالكه لقاء

ملكيّته لرأس المال.

[المهمّة الموضوعيّة:]

وعلى هذا الضوء نشرح المهمّتين: الموضوعية والمذهبية:

أمّا المهمّة الموضوعية التي تدخل في تكوين النشاط الأول للبنك الرأسمالي فهي مساهمة البنك في عملية التنمية الاقتصادية وتوفير حدٍّ أكبر من الإمكانات الإنتاجية؛ وذلك عن طريق تجميع الكمّيات الضئيلة من النقود من أصحابها، وهي كمّيات ليس لها أيّ دورٍ إيجابيّ في عمليات الإنتاج حينما تكون متفرّقة لضآلتها، ولكنّها حينما تتجمّع تشكّل طاقةً إنتاجيةً كبيرةً وتغطّي مساحةً مهمّةً من الإنتاج الاجتماعي، أي إنّها تتحوّل من مالٍ إلى رأس مالٍ نقديّ بالمعنى الموضوعي.

والبنك هو الذي يتولّى تجميع هذه الكمّيات المتفرّقة وتوظيفها في عمليات الإنتاج الكبيرة، وبهذا يساهم في التنمية الاقتصادية. وقد عبّرنا عن هذا الدور الذي يؤدّيه البنك في الحياة الاقتصادية بأنّه هو المهمّة الموضوعية التي ينجزها البنك في بناء الاقتصاد. ونعني بالطابع الموضوعي للمهمّة أنّها مهمّة موضوعة ومفترضة على أيّ حال وبصورةٍ منفصلةٍ عن الأُطر المذهبية للمجتمع، فكلّ مجتمعٍ بحاجةٍ إلى مؤسّسةٍ تقوم بهذه المهمّة لتحويل الكمّيات السلبية من النقود إلى كمّياتٍ إيجابيةٍ مهما كان مذهبه الاقتصادي.

ولكن على الرغم من موضوعية هذه المهمّة وعدم كونها مذهبيةً بطبيعتها فإنّ البنك في المجتمع الرأسمالي يستعمل في سبيل تحقيقها أساليب مذهبية، أي إنّ الطرق التي يتّبعها من أجل إنجاز هذه المهمّة تنبع من النظرة الرأسمالية والمذهب الاقتصادي الرأسمالي؛ ذلك لأنّ البنك لكي يجمع تلك الكمّيات

المتفرّقة من النقد لا بدّ له من الحصول على أداةٍ بإمكانها أن تجذب هذه الكمّيات من حوزة أصحابها إلى الخزينة العامة للبنك، وما دام أصحابها يتمتّعون بملء الحرّية وفقاً للمذهب الرأسمالي، ولا يتحرّكون إلّا بدافع الربح وتنمية المال وفقاً للاتّجاه الرأسمالي في الحياة، فمن الطبيعي أن يكون الأُسلوب الوحيد الذي يمكّن البنك من إغرائهم بدفع ما في حوزتهم من كمّياتٍ إليه هو التلويح بالأرباح والفوائد.

ومن هنا كان البنك الرأسمالي يمارس مهمّته الموضوعية علىٰ أساس نظام الفائدة ويمنح المودِعين نسبةً مئويةً معيّنةً من قيمة الوديعة توفيراً للدافع المادّي للايداع، إلّا أنّه يحاول باستمرارٍ أن تكون النسبة المحدّدة ضئيلةً بالدرجة التي تكفل وجود فارقٍ كبيرٍ بين ما يدفعه من فوائد على الودائع، وما يحصل عليه بدوره من أرباح وفوائد عن طريق استثمار تلك الودائع أو إقراضها بفائدة.

[المهمّة المذهبيّة:]

وأمّا المهمّة المذهبية للبنك فهي تتمثّل في تحويل تلك الكمّيات المتفرّقة من النقود لا إلى رأس مالٍ بالمعنى الموضوعي فقط، بل إلى رأس مالٍ بالمعنىٰ المذهبي أيضاً، وبالتالي تؤدّي باستمرارٍ إلى تعميق العلاقات الرأسمالية في المجتمع الرأسمالي.

ولكي نعرف كيف يؤدّي البنك هذه المهمّة يجب أن نعرف شيئاً عن طبيعة هذه العلاقات في المجتمع الرأسمالي.

إنّ جوهر العلاقات الرأسمالية اتّخاذ رأس المال أساساً لتنمية الثروة بصورةٍ منفصلةٍ عن العمل، وهذه التنمية ليس لها معنىً ما لم ينظر اليها في إطارٍ مذهبي، أي في إطار نظامٍ معيّنٍ من توزيع الثروة؛ لأنّنا إذا جرّدنا عملية إنتاج

الثروة عن أيّ إطارٍ مذهبيّ من هذا القبيل وأخذنا نموّ الثروة بـالمفهوم المـطلق للثروة فليس من المعقول أن نتقبّل نموّاً للثروة يقوم عـلى أسـاس رأس المـال بصورةٍ منفصلةٍ عن العمل.

وأمّا حينما نأخذ نموّ الثروة بالمفهوم النسبي ـ أي نموّها بما هـي مـلكية لشخصٍ معيّنٍ وبالتالي تنمية ملكية ذلك الشخص ـ نجد بالإمكان افتراض تنمية الثروة بهذا المعنىٰ على أساس رأس المال بصورةٍ منفصلةٍ عن العمل، أي إنّ مَن تنمو ثروته لا يعمل شيئاً، ولكنّ ثروته تزداد بحكم مـلكيته لرأس المـال وفـقاً للعلاقات الرأسمالية. وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفهم المـهمّة المـذهبية للـبنك الرأسمالي، وهي تتلخّص:

أولاً: في خلق رأس مالٍ يتمتّع بالقدرة الرأسمالية عـلى تـنمية المـلكية بصورةٍ منفصلةٍ عن أيّ عملٍ وجـهدٍ مـن قِـبَل ذلك الذي تـنمو مـلكيته، وهـذا ما يحصل عن طريق تجميع الكمّيات الضئيلة الذي يجعل منها رأس مـالٍ قـادر على الانتاج وتوفير دخلٍ ثابت لأصحاب هذه الكمّيات تحت اسم الفوائد.

ثانياً: في تكوين ملكياتٍ خاصّةٍ كبيرةٍ بدرجةٍ تـؤهّل أصـحابها لقـيادة الحياة الاقتصادية وتوجيهها على العموم، فإنّ التجميع الهائل للكمّيات المتفرّقة بقدر ما يحقّق من قدراتٍ جـديدةٍ لهـذه الأمـوال فـي مـجال الإنـتاج بـصورةٍ موضوعيةٍ يحقّق في الوقت نفسه قدراتٍ كبيرةً لأُولئك الذين قاموا بعملية التجميع لحسابهم الخاصّ، أي لأصحاب البنك الذين يـصبّون كـلّ تـلك الكـمّيات فـي خزائنهم لكي تقفز الرأسمالية على أيديهم قفزةً كبيرةً بظهور ملكياتٍ خاصّةٍ ذات حجمٍ كبيرٍ جدّاً.

ثالثاً: في تمكين الرأسمالية ـ الحريصة على الابتعاد عن المخاطرة ـ من أرباحٍ تتقاضاها على شكل فوائد على قروض، فإنّ البنك بعد أن يتسلّم الودائع

ويسدّد لأصحابها فائدةً عليها محدّدةً بالدرجة التي لها قدرة على إغراء أصحابها بإيداعها، يتصدّى ـ أي البنك نفسه ـ لإقراض مبالغ من المال الذي تجمّع لديه بفوائد أكبر تحدّدها درجة الطلب على القروض، وهكذا ينشأ للرأسمالي دخل ثابت منفصل لا عن العمل فقط، بل عن أيّ مخاطرةٍ أيضاً.

رابعاً: في إمداد المشاريع الإنتاجية الرأسمالية بالوقود اللازم، أي بالمال الضروري لتوسعة نطاق استثمارها والسير بالعلاقات الرأسمالية إلى ذروتها، فإنّ أصحاب المشاريع الرأسمالية يجدون في البنك سندهم القوي ومعينهم الذي لا ينضب، وعن طريق ما يمدّهم به من قروضٍ يتوسّعون باستمرارٍ في إنتاجهم الرأسمالي، وتزداد العلاقات الرأسمالية ترسّخاً وتغلغلاً في الحياة الاقتصادية.

هكذا تتحدّد المهمّة المذهبية للبنك في المجتمع الرأسمالي لكي يواصل البنك الرأسمالي ممارسة هذه المهمّة إلى جانب إنجازه للمهمّة الموضوعية، بل إنّه يواصل المهمّتين معاً بصورةٍ مترابطةٍ ترابطاً وثيقاً وضمن تأثيرٍ متبادلٍ بين المهمّتين، فبقدر ما تنمو عن طريق النشاط المصرفي الرأسمالي الثروة الكلّية للمجتمع ينمو أيضاً النظام الرأسمالي وتتعملق علاقاته وكلّ ما يزخر به من فروقٍ وتناقضات.

والسؤال الأساسيّ الآن: ما هو موقف الإسلام من البنك الرأسمالي؟ وكيف ينشأ بنك إسلاميّ ملتزم؟

[البنك الإسلامي]

من الواضح أنّ الإسلام لا يقرّ البنك الرأسمالي بصورته التي شرحناها؛ لأنّه:

أولاً: يتناقض مع أحكام الشريعة الإسلامية والقانون المدني للفقه الإسلامي التي حرّمت الإقراض بفائدة.

وثانياً: يتناقض مع أُسس الاقتصاد الإسلامي وروحه العامة في توزيع الثروة واستثمارها.

وعلى هذا الأساس قامت فكرة (البنك اللاربوي) لكي تكون تجسيداً لأُطروحة بنكٍ إسلامي، وبدت هذه الفكرة غريبةً على تلك الذهنيات الممتلئة بروح التبعية، والملتصقة بالواقع الفاسد، والمشبَعة بتصوّرات الإنسان الغربي عن الحياة ومؤسّساتها الاجتماعية، وقد عبّر إنسان مسلم ـ جعلت منه مسيرة الانحراف في عالمنا الإسلامي وزيراً في بلده ـ عن هذه الغرابة، إذ قال لي شخصياً بكل طفولةٍ وسذاجة: إنّي اندهشت حينما سمعت باسم البنك اللاربوي، تماماً كما أُدهش حينما أسمع إنساناً يتحدّث عن الدائرة المربّعة.

[التمييز الجوهري بين موقفين:]

وفي مجال التعرّف على أُطروحة البنك الإسلامي يجب أن نميّز بصورةٍ جوهريةٍ بين موقفين مختلفين:

أ ـ موقف مَن يريد أن يخطِّط لبنكٍ لاربويّ ضمن تخطيطٍ شاملٍ

للمجتمع، أي بعد أن يكون قد تسلّم زمام القيادة الشاملة لكلّ مرافق المجتمع، فهو يضع للبنك أُطروحته الإسلامية كجزءٍ من أُطروحةٍ إسلاميةٍ كاملةٍ للمجتمع كلّه.

ب ـ وموقف مَن يريد أن يخطِّط لإنشاء بنكٍ إسلاميّ بصورةٍ مستقلّةٍ عن سائر جوانب المجتمع، أي مع افتراض استمرار الواقع الفاسد والإطار الاجتماعي اللا إسلامي للمجتمع، وبقاء المؤسّسات الربوية الأُخرى من بنوكٍ وغيرها، وتفشّي النظام الرأسمالي مضموناً وروحاً في الحياة الاقتصادية والحياة الفكرية والخُلُقية للناس.

إنّ هذين الموقفين يختلفان اختلافاً أساسياً؛ إذ على مستوى الموقف الأخير يقتصر عادةً في عملية وضع الأُطروحة الإسلامية للبنك على حلّ التناقض الأول بين البنك الرأسمالي والإسلام، وهو تناقض هذا البنك مع أحكام الشريعة الإسلامية والقانون المدني في الفقه الإسلامي. ومن هنا تبذل جهود في سبيل الحصول على صيغةٍ لنظامٍ مصرفيّ لا يمارس الإقراض بفائدة أو الاقتراض بفائدةٍ، على أن تكون في نفس الوقت صيغةً صالحةً للعيش والحركة ضمن الإطار اللا إسلامي للمجتمع وأرضيته العقائدية، وقادرةً على معاصرة البنوك الأُخرى التي تواصل نشاطها الربوي بعد قيام البنك الإسلامي المزمع إيجاده.

وليس بالإمكان في إطار موقفٍ محدودٍ كهذا أن يحلّ التناقض الثاني أيضاً، ولا أن يستهدف التوفيق بين دور البنك ونشاطه وبين الأُسس التي يقوم عليها المذهب الاقتصادي في الإسلام، أو تجسيد الروح العامّة لهذا المذهب في واقع البنك اللاربوي، وحتّى تحريم الربا، فإنّه سوف يتمثّل بصيغته القانونية في

البنك اللاربوي الذي ينشأ على أرضٍ غير إسلاميةٍ وفي مجتمعٍ غير إسلامي، ولكنّه لن يتمثّل بروحه ومغزاه المذهبي الاقتصادي في هيكل هذا البنك.

وذلك لأنّ حلّ التناقض الأوّل بمفرده لا يعني سوى التخلّص من الصيغ غير القانونية إسلامياً وفقهياً. والتخلّص من صيغة تعاملٍ غير مشروعةٍ قانونياً كالتعامل بالقروض الربوية لا يؤتي كلّ ثماره الحقيقية، ولا يحقّق الأهداف والمكاسب التي توخّاها المذهب الاقتصادي من تحريم تلك الصيغ غير القانونية ما لم يمتدّ إلى خلفيات تلك الصيغ لاستئصال روحها العامّة، وما لم يشمل الاقتصاد الإسلامي بصورته الكاملة كلّ جوانب الحياة؛ ليؤدّي بحكم الترابط العضوي بين أجزائه إلى تلك الأهداف والمكاسب، فإنّ النظام الإسلامي كلٌّ مترابط الأجزاء، وتطبيق كل جزءٍ يُهيّئ إمكانيات النجاح للجزء الآخر في مجال التطبيق ويساعد على دوره الإسلامي المرسوم.

وأمّا على مستوى الموقف الأول إذ يراد إنشاء بنك إسلاميّ في مجتمعٍ إسلاميّ ـ لا إنشاء بنكٍ إسلاميّ في مجتمع غير إسلاميّ ـ فلا يكفي فقط التخلّص من التناقض الأول، بل لابدّ من حلّ كلا التناقضين بين البنك الرأسمالي والإسلام؛ لكي نحصل على بنكٍ إسلاميّ حقيقيّ يشكّل جزءاً أصيلاً في الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي، وليس مجرّد عملية ترقيعٍ للبنك الرأسمالي.

[التمييز بين النشاط الرأسمالي ونشاط الخدمات:]

وعلى هذا الأساس نميّز منذ البدء بين النشاطين اللذَين يمارسهما البنك الرأسمالي، وهما النشاط الرأسمالي ونشاط الخدمات كما صنّفنا سابقاً.

ونشاط الخدمات يُسمَح به على العموم بعد التأكد ممّا يلي:

أولاً : من طابع النشاط، أي من كونه نشاطَ خدماتٍ حقّاً وكـون الكسب الذي يحصل عليه البنك لقاء عمل، وليس العـمل مـجرّد تـغطيةٍ اسـميةٍ لكسبٍ رأسماليّ واستثماري.

ثانياً : من كون الخدمة التي يقدّمها المصرف سليمةً من وجهة النظر العامّة، ومتّفقةً مع مصلحة المجتمع.

ثالثاً : من انطباق صيغ التعامل القانونية في نشاط تلك الخدمات على الفقه الإسلامي.

وأمّا النشاط الرأسمالي للبنك فهو كما تقدّم مزدوج من مـهمّةٍ مـوضوعيةٍ ومهمّةٍ مذهبية. والبنك في المجتمع الإسلامي يحتفظ بالمهمّة الموضوعية من ذلك النشاط الرأسمالي، ولكنّه مجرّد عن مهمّته المذهبية التي كان يستمدّها من طبيعة النظام الاقتصادي والمناخ الفكري والروحي في المجتمع الرأسمالي.

وبدلاً من استخدام وسائل رأسماليةٍ في إنجاز المهمّة الموضوعية يستخدم البنك في المجتمع الإسلامي وسائل ذات طابعٍ إسلاميّ في هذا المجال، وبـذلك يحصل المجتمع عـلى المكـاسب الموضوعية للنشاط المصرفي فـي الحـياة الاقتصادية، ولكن في إطار المذهب الاقتصادي الإسـلامي، ووفـقاً لمقولات الحياة الإسلامية. ويعبّر ذلك في الحقيقة عن تحوّلٍ عـظيمٍ فـي طـبيعة النشـاط المصرفي.

[التحوّل في طبيعة النشاط المصرفي:]

ويمكن تلخيص هذا التحوّل في النقاط التالية :

(أولاً) : أنّ عملية تجميع الأموال وتوظيفها تتولّاها في المجتمع الإسلامي

الدولة نفسها عن طريق بنكٍ رسمي، ولا يُسمَح بالاستثمارات المصرفية في القطّاع الخاصّ، وبهذا ينفصل الهدف التنموي لهذه العملية عن مغزاها الرأسمالي؛ إذ تصبح عملية تجميع الأموال عمليةً اجتماعيةً تنوب فيها الدولة ـ بمعنىً من المعاني ـ عن أصحاب الأموال أنفسهم، وأيّ قدرةٍ جديدةٍ يخلقها هذا التجمّع لن تكون ملكاً لفردٍ أو أفرادٍ محدودين، كأُولئك الذين يسيطرون على النشاط المصرفي ويمسكون بزمام الحياة الاقتصادية كلّها في المجتمعات الرأسمالية.

(ثانياً): أنّ الدولة لا تعتمد في تجميع الأموال والكمّيات المبعثرة أو المدّخرة من النقود على الإغراء بدخلٍ ثابتٍ تحت اسم فوائد كما تصنع البنوك الرأسمالية، وإنّما تنطلق في رسم سياستها في هذا المجال من التركيب بين حقائق أو قضايا مستمدّةٍ من مذهبها الاقتصادي، ومستوحاةٍ من الروح العامّة للتشريع الإسلامي.

وهذه القضايا هي كما يأتي:

أ ـ إنّ الفائدة محرّمة؛ لأنّها في حقيقتها نوع من الأجر يتقاضاه الرأسمالي على انتفاع المقترِض بماله. والنظرية الإسلامية للأُجور تربط شرعية الأجر بوصفه لقاءَ ما يتفتّت من العمل المختزن في الشيء المستأجر خلال الانتفاع به. ورأس المال النقدي لا يتفتّت شيء من العمل المختزن فيه عند إعادته على صورة وفاءٍ للقرض، فلا يوجد إذن مبرّر للأجر من وجهة النظر الإسلامية.

ب ـ إنّ الإسلام حرّم اكتناز الذهب والفضّة وعدم إنفاقهما في سبيل الله تعالى. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ والَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَهَبَ والفِضَّةَ ولا يُنفِقُونَها

في سبيلِ اللهِ فَبَشِّرهُمْ بِعذابٍ أليمٍ ﴾[1].

وليس الذهب والفضّة إلّا مثالين للنقد، والنقد هو الذي من شأنه أن يُنفَق، فهذا يعني أنّ إكثار النقد محرَّم. والاكتناز مفهوم مَرِن يتحدّد وفقاً لدرجة إمكانات تحرّك المال في الحياة الاقتصادية، ومدى القدرة المتوفّرة بصورةٍ نوعيةٍ على توظيف المال واستثماره، فكلّما كانت إمكانات التحرّك أكبر والقدرة على التوظيف أوسع نطاقاً كان تجميد المال في فترةٍ قصيرةٍ نسبياً اكتنازاً، بينما إذا تضاءلت إمكانات التحرّك وقدرات التوظيف وكانت الحياة الاقتصادية خاملةً بدرجةٍ وأُخرى لم يصدق الاكتناز إلّا على فترةٍ زمنيةٍ أطول، وقد يكون هذا هو السبب في اعتبار ركود المال لدىٰ صاحبه سنةً كاملةً شرطاً في ثبوت زكاة النقدين، على أساس أنّ الحياة الاقتصادية وقتئذٍ لم تكن توفّر شروطاً أفضل لتحرك المال، فلكي يكون تجميد النقد اكتنازاً لابدّ أن يظلّ المال راكداً في حوزة صاحبه سنةً كاملة.

وتقوم الفكرة في حرمة الاكتناز على أساس النظرية الإسلامية عن النقد، فإنّ الإسلام يؤمن بأنّ التبادل في الأصل إنّما هو تبادل الطيّبات، أي تبادل سلعةٍ بسلعة، كما هي الحالة في عصر المقايضة قبل ظهور النقد؛ لأنّ هذا هو الأُسلوب الوحيد الذي يكفل لكلّ منتجٍ في المجتمع أن يبادل منتوجه بما يسدّ حاجته، ولم يكن ظهور النقد للقضاء على جوهر المقايضة، بل لتيسيرها، فبدلاً من المعاوضة بين الحنطة والقطن يبيع زارع الحنطة حنطته بنقدٍ ويشتري بذلك النقد قطناً، فالمبادلة بين الحنطة والقطن ثابتة ولكن من خلال عمليتين.

---

(١) التوبة : ٣٤.

وأمّا إذا حوّل النقد إلى أداة اكتنازٍ وأصبح زارع الحنطة يبيع الحنطة بنقدٍ ويدّخر النقد ولا يشتري به قطناً، فإنّ هذا يعني أنّ القطن أو بتعبيرٍ أعمّ أنّ جزءاً من المنتوج الكلّي للمجتمع سوف يظلّ عاجزاً عن دخول السوق وإكمال دورته بالتحوّل إلى نقدٍ لكي يستأنف الإنتاج من جديد. وبالمقابل يخلق الاكتناز للمكتنز قدراتٍ جديدةً للاستثمار وغزو السوق لم يكن بالإمكان أن تتواجد لو استمرّ تطبيق روح المقايضة بصورةٍ أمينة.

ج - إنّ مبدأ الزكاة في الإسلام يحتوي على فرض ضريبةٍ على اكتناز النقد؛ لأنّه يفرض نسبةً معيّنةً على المال المدّخر سنةً من النقود الذهبية أو الفضّية، وإذا لاحظنا ما ذكرناه سابقاً من أنّ تحديد السنة قد يرتبط بشروط الحياة الاقتصادية المعاصرة للتشريع، ولاحظنا ما أوضحناه في بحوثنا عن الاقتصاد الإسلامي من أنّ الزكاة كمبدأ قابل للتوسعة والتطبيق على مختلف الثروات وفقاً لما يراه وليّ الأمر الشرعي، أمكننا أن ننتهي إلى فكرةٍ إسلامية في جذرها وروحها العامّة، وهي أنّ الاكتناز يمكن مقاومته عن طريق وضع ضريبةٍ على النقد المكتنز، وتدخل هذه الفكرة في المؤشّرات الإسلامية العامة التي تُملأ على أساسها منطقة الفراغ، ويضع وليّ الأمر العناصر المتحرّكة في الاقتصاد الإسلامي في حدود صلاحياته، وعلى هذا الأساس يمكن لوليّ الأمر أن يضع وفقاً لصلاحيته الضريبة المذكورة.

وليس من الضروري أن تتّخذ هذه الضريبة شكل الجباية، بل بالإمكان استحصالها بأشكالٍ أُخرى أحدث، كالطريقة التي تستحصل بها كثير من الضرائب أو الأُجور الحكومية عن طريق الإلزام بإلصاق طابعٍ ماليّ على العريضة أو الوثيقة ونحو ذلك، فيمكن استعمال نفس الطريقة بالنسبة الى ضريبة الاكتناز.

د ـ إنّ التربية الإسلامية للفرد في المجتمع الإسلامي على الإحسان والإيثار وخلق منطقٍ للمعاوضة مختلفٍ عن منطق المعاوضة المالية والمادّية ـ وهي التجارة التي لا تبور في مصطلح القرآن الكريم[1] ـ والحثّ الفائق على مساعدة المستضعفين، والإقراض للمحتاجين بروح الأُخوّة والمحبّة وطلباً للثواب والمغفرة، إنّ ذلك كلّه يشكّل أرضيةً روحيةً ونفسيةً فريدةً تنمو في مناخها الخاصّ دوافع الخير، وتتوفّر لدى كثيرٍ من الناس الرغبة في الإقراض من أجل الخير.

وليس هذا فرضاً مثالياً في المجتمع الإسلامي، بل هو حقيقة، وهناك مؤشّرات عديدة على هذه الحقيقة، ومنها صناديق القرض الحَسَن التي نشأت قبل قيام المجتمع الإسلامي، ونمت من خلال مشاعر الإحسان والإيثار التي جعلت عدداً كبيراً من الناس يتبرّعون بجزءٍ من أموالهم للإقراض بدون فائدة. فإذا كان هذا هو أثر التربية الإسلامية على فردٍ لم يعش في ظلّ مجتمعٍ إسلاميّ فما ظنّك بأثرها في إطار المجتمع الإسلامي المتكامل ؟

(ثالثاً) : بعد أن حدّدنا ـ في الفقرة السابقة ـ المركّب النظري الذي يعتمده البنك في المجتمع الإسلامي أساساً لممارسة مهمّته الموضوعية ودوره في الحياة الاقتصادية، نستطيع أن نتعرّف على الطريقة التي تُمكّن البنك الإسلامي من تجميع الكمّيات المتفرّقة من النقد بدون إغراءٍ بالفائدة الربوية، ولا استعمالٍ للأساليب الرأسمالية، فإنّ البنك يعلن أنّه حاضر لتلقّي أيّة كمّيةٍ من النقود يرغب صاحبها في إيداعها لديه، ويحدّد شكلين لهذا التلقّي :

---

(١) فاطر : ٢٩.

الشكل الأول : أن يكون على صورة قرضٍ مضمونٍ يتسلّمه البنك، فيكون مديناً به للمودِع، وفي هذه الحالة يتمتّع المودِع بما يلي :

أ ـ الحفاظ على ماله والاطمئنان إلى سلامته؛ لأنّه في ذمّة البنك، والبنك ملزم بدفعه متى شاء أو تبعاً لِمَا اتّفقا عليه من أَجَل.

ب ـ الاحتفاظ بالقيمة الحقيقية لنقده. وتوضيح ذلك : أن قيمة النقود في هبوطٍ مستمرّ، والتضخّم النقدي يسبّب انخفاضاً باستمرارٍ في القوة الشرائية للنقد، وبالتالي في قيمته الحقيقية، فلو أراد الشخص أن يحتفظ بنقوده في حوزته فترةً طويلةً من الزمن لم يكن هذا في الحقيقة إلّا احتفاظاً شكلياً بصورة تلك الأوراق النقدية، وأمّا القيمة الحقيقية فتفقدها تلك الأوراق بعد فترةٍ من الزمن، وهنا تظهر الميزة الإيجابية لاحتفاظ البنك بتلك الأوراق على صورة القرض، فإنّ البنك يضمنها بقيمتها الحقيقية؛ لأنّ الأوراق النقدية وإن كانت مثليّةً ولكنّ مِثلَها ليس هو الورق فحسب، بل ما يمثّل قيمتها، فليس من الربا أن يدفع البنك لدى الوفاء ما يمثّل قيمة ما أخذ، وتقدّر القيمة الحقيقية على أساس الذهب وسعر الصرف بالذهب.

ج ـ الحصول على الأجر والثواب فيما إذا رغب في تخصيص المبلغ لإقراض المحتاجين والمعوزين، فيوضع المبلغ في صندوقٍ خاصّ لذلك.

وليس للمودِع خارج حدود هذه الأُمور أيّ حقّ على البنك في تقاضي أُجورٍ أو أرباح.

الشكل الثاني : أن يكون على شكل مضاربةٍ أو تفويضٍ للبنك في استثمار المبلغ وتوظيفه في مشروعٍ من المشاريع الاقتصادية، وفي هذه الحالة يتمتّع المودِع بنسبةٍ مئويةٍ معيّنةٍ من الأرباح يتّفق عليها بينه وبين البنك على أن يتقاضى

المستثمِر للمال بقية الربح، فإذا كان البنك هو المباشر لعملية الاستثمار كانت بقية الربح له، وإذا كان البنك قد فوّض الى زبونٍ من زبائنه عـملية الاسـتثمار عـلى أساس المضاربة فالربح بين الزبون وصاحب المال، وللبنك عـمولة لقـاء عـمله وقيامه بالوساطة بين المستثمِر وصاحب المال، وتُحدّد العمولة تبعاً لمقدار هـذا العمل.

ولا يتمتّع المودِع بضمان مالِه إذا تمّ إيداعه بالشكل الثاني، بـل يـتحمّل الخسارة إذا وقعت بدون تعدّ أو تفريط؛ وذلك لأنّ المودِع بالشكل الثاني يشارك في الأرباح، ولا ربح بدون ممارسة عملٍ أو تحمّل أعباء المخاطرة.

وفي كِلا الشكلين يُعفىٰ المبلغ المودَع من ضريبة الاكتناز.

وعلى هذا الضوء نعرف أنّ عملية التجميع يـعتمد البـنك الإسـلامي فـي إنجازها على توفير دوافع كفيلةٍ بإنجاز هذه العملية، ودفع أصحاب الأموال إلى إيداع أموالهم.

وهذه الدواعي هي ـ كما يتلخّص ممّا سبق ـ :

أولاً : الاحتفاظ بالنقد وضمان سلامته، وهذا فيما إذا تمّ الإيداع بالشكل الأول.

ثانياً : الاحتفاظ بالقيمة الحقيقية للنقد، وهذا ما لا يتوفّر لصاحب المال إذا أراد أن يحتفظ بالنقود في حوزته.

ثالثاً : الحصول على نسبةٍ من الأرباح، وهذا فيما إذا تمّ الإيداع بالشكل الثاني ووطّن صاحب المال نفسه على تحمّل الخسارة إذا وقعت.

وأخيراً التخلّص من ضريبة الاكتناز التي تؤدّي إلى تناقص النقد فيما إذا احتفظ المالك به في حوزته.

ونضيف إلى هذه الدواعي ذات الطابع المالي النوع الآخر من الدواعي، أي الدوافع الروحية والرسالية التي تعني إحساس الفرد المسلم في المجتمع الإسلامي بمسؤوليته وواجبه في المساهمة في عملية التنمية الاقتصادية لمجتمعه، وإعداد كلّ ما يُستطاع من قوة، كما أمر القرآن الكريم[1]، فإنّ هذا الإحساس المسؤول يعتبر من أهمّ الدوافع في مجتمعٍ تغمره القيم الثورية الإسلامية، وتسود أبناءه الروح القيادية والطموحات الكبرى، وكذلك أيضاً دواعي الإحسان والإيثار، وقضاء حاجات المستضعفين في الأرض ممّن يحصلون على قروضٍ من البنك بدون فائدة.

(رابعاً): إذا تمّت عملية التجميع واستطاع البنك الإسلامي ـ وفقاً لِمَا تقدّم ـ أن يستوعب كلّ تلك الكمّيات المتفرّقة من النقود كان له دَوْرانِ في مجال توظيفها:

الدور الأول: بالنسبة إلى الودائع التي تمّ إيداعها بالشكل الأول. ويتلخّص هذا الدور في قيام البنك:

أولاً: بالإقراض منها بدون فائدةٍ للمحتاجين إلى إنفاق القرض في حياتهم الخاصّة، مع وضع بعض الاحتياطات والضمانات للوثوق بالاستيفاء.

وثانياً: بتوظيف المال في مشروعٍ من المشاريع الإنتاجية التي تنسجم مع الإطار الإسلامي للمجتمع، فإذا مارس البنك بنفسه عملية الاستثمار كانت الأرباح كلّها له ـ أي للدولة الإسلامية ـ وإذا اتّفق مع جهاتٍ أو أفرادٍ أكفاءٍ للقيام بمشاريع من هذا القبيل كان الربح بين الطرفين وفقاً لِنِسَبٍ يتّفق عليها في التعاقد.

---

(١) الأنفال: ٦٠.

وثالثاً: بالإقراض منها بدون فائدةٍ لأفرادٍ يعوزهم الحدّ الأدنىٰ من الوسائل التي تدرّ عليهم المعيشة، وتتوسّم فيهم الكفاءة والأمانة، فيمدّهم البنك بقروضٍ لتكوين مشاريع إنتاجيةٍ صغيرةٍ بعد إسداء النصائح والتوجيهات اليهم، ووضع الترتيبات التي تكفل الإشراف على سير المشروع.

الدور الثاني: بالنسبة إلى الودائع التي تمّ إيداعها بالشكل الثاني، والبنك يقوم هنا باستثمار هذه الأموال في مشروعٍ من المشاريع الإنتاجية النافعة، فإن مارس ذلك بصورةٍ مباشرةٍ كان الربح بينه وبين المودِع، وإن اتّفق مع جهاتٍ أو أفرادٍ للقيام بذلك كان له دور الوساطة وعمولة لقاء هذه الوساطة، وأمّا الربح فهو بين الشخص العامل الممارس للعملية وأصحاب الودائع.

وبتنفيذ البنك في المجتمع الإسلامي لدوره بصورةٍ صالحةٍ وكاملةٍ سوف يحقّق نموّاً رأسمالياً بالمعنىٰ الموضوعي بدرجةٍ عظيمة، وتوفيراً جيّداً لرأس المال القادر على تغطية مختلف مشاريع الانتاج، وبالتالي إقبالاً واسعَ النطاق على العمل ممّن يختارهم البنك اختياراً لا يقوم على أساس مدى قدرتهم على دفع الفائدة، بل على أساس مدى كفاءتهم في الإنتاج وبصيرتهم وحاجتهم، فينتشر رأس المال بين الأيدي العاملة والكفاءات البشرية المنتِجة نفسها في نطاقٍ واسع، ويقوم البنك في كلّ ذلك بدور التوجيه والإرشاد والإشراف، ويتحوّل معظم ذلك الجزء الكبير من القيمة المنتَجة والثروة المتداولة التي كانت رؤوس الأموال تتقاضاه تحت اسم الفائدة أو الربح إلى الممارسين والعاملين أنفسهم، ويكفّ البنك عن تقديم القروض إلى المشاريع الرأسمالية الطفيلية التي تقوم في المجتمع الرأسمالي بوصفها حلقاتٍ وسيطة بين المنتِج والمستهلِك.

أقول : يكفّ البنك عن تقديم القروض إلى هذه المشاريع الطفيلية، فتضمر هذه المشاريع، ويتضاءل الفاصل بين المنتج والمستهلك، وبذلك تقترب أسعار السلع المنتَجة من قيمتها الحقيقية، أي من نفقات إنتاجها زائداً قيمة إعداد السلعة للبيع في السوق.

وكذلك يزول في ظلّ البنك الإسلامي هذا التناقض الذي يخلقه البنك الرأسمالي بين مصالح الرأسمالية الربوية ومصالح الرأسمالية التجارية والإنتاجية؛ إذ كلّما ازداد الإقبال على الإنتاج والتجارة واشتدّ الطلب على رؤوس الأموال رفعت الرأسمالية الربوية سعر الفائدة سعياً وراء المزيد من الربح، وإذا ركدت سوق الإنتاج والتجارة خفّضت البنوك سعر الفائدة وفقاً لقوانين العرض والطلب.

وأمّا في المجتمع الإسلامي فلا يوجد شيء من هذا ما دام البنك يلتقط الأكفاء في المجتمع، ويقرض الفقراء منهم لتمويل مشاريع محدودةٍ بدون فائدة، ويرتبط مع عددٍ من الأكفاء في عقود مضاربةٍ تتّحد فيها مصلحة المشروع مع مصلحة البنك، فكلّما ازداد الإقبال على المشاريع الإنتاجية ازداد إقبال البنك على تقديم رؤوس أموالٍ بصورةِ القرض الحَسَن، أو بصورة المضاربة.

هذا إضافةً إلى مساهمة البنك في الضمان الاجتماعي عن طريق القروض الاستهلاكية التي يقدّمها بدون فائدةٍ للفقراء والمستضعفين في حالات العوز والحاجة والتعطّل عن العمل.

وهكذا يصبح البنك في المجتمع الإسلامي جزءاً أصيلاً من الصورة الكاملة لاقتصاده.

هذه هي الأُسس العامّة لإنشاء بنكٍ في المجتمع الإسلامي بالصورة التي

لعب بموجبها دوراً أساسياً في الاقتصاد الاسلامي مماثلاً للدور الذي تلعبه بنوك المجتمعات الرأسمالية في الاقتصاد الرأسمالي.

وفي بحثٍ مقبِلٍ سوف نستعرض تجسيداً كاملاً لهذه الأُسُس على مستوى التفاصيل، إن شاء الله تعالى[1].

---

(١) ومع الأسف الشديد لم تسنح له الفرصة لإنجاز القسم الثاني من بحث البنك في المجتمع الإسلامي على مستوى التفاصيل.

فهرس المصادر

١ ـ أُسد الغابة، أبو الحسن علي بن أبي الكرم (أبي الأثير)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت

٢ ـ الإصابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٣ ـ إقبال الأعمال، السيّد رضيّ الدين عليّ بن طاووس، ط مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم.

٤ ـ اقتصادنا، الشهيد الصدر، ط دار التعارف ـ بيروت.

٥ ـ الأُمّ، محمّد بن إدريس الشافعي، ط دار الفكر ـ بيروت.

٦ ـ بحار الأنوار، العلّامة الشيخ محمّد باقر المجلسي، ط مؤسّسة الوفاء ـ بيروت.

٧ ـ البداية والنهاية، أبو الفداء ابن كثير الشامي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٨ ـ تأريخ الطبري، محمّد بن جرير الطبري، ط دار التراث.

٩ ـ تأريخ مدينة دمشق، عليّ بن الحسين المعروف بابن عساكر، دار الفكر ـ بيروت.

١٠ ـ تذكرة الخواصّ، يوسف بن عبد الله المعروف بابن الجوزي، مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام ـ بيروت.

١١ ـ التهذيب، شيخ الطائفة الطوسي، ط دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

١٢ ـ جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، ط دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

١٣ ـ الحدائق الناضرة، المحدّث الشيخ يوسف البحراني، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

١٤ ـ الخلاف، شيخ الطائفة الطوسي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

١٥ ـ ذخائر العقبى، محبّ الدين أحمد بن عبد الله الطبري، ط مكتبة المحمّدية ـ قم.

١٦ ـ الرياض النضرة، أبو جعفر أحمد الشهير بالمحبّ الطبري، ط دار الكتب العلميّة.

١٧ ـ السرائر، محمّد بن إدريس الحلّي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

١٨ ـ سنن ابن ماجة، محمّد بن يزيد القزويني، ط دار إحياء التراث.

١٩ ـ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، أبو حامد بن هبة الله ابن أبي الحديد المدائني، ط بيروت.

٢٠ ـ صحيح البخاري، محمّد بن إسماعيل البخاري، ط دار الفكر.

٢١ ـ الغارات، أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد بن هلال الثقفي، ط دار الأضواء ـ بيروت.

٢٢ ـ الغدير، العلّامة الأميني، ط دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

٢٣ ـ الفصول المهمّة، عليّ بن محمّد بن الصبّاغ المالكي، دار الأضواء ـ بيروت.

٢٤ ـ فيض القدير، محمّد عبد الرؤوف المنادي، ط دار الفكر.

٢٥ ـ الكافي، ثقة الإسلام محمّد ين يعقوب الكليني، ط دار الكتب الإسلاميّة.

٢٦ ـ الكامل في التأريخ، عليّ بن أبي المكارم المعروف بـ(ابن الأثير)، دار الفكر ـ بيروت.

٢٧ ـ كفاية الطالب، أبو عبد الله محمّد بن يوسف الگنجي الشافعي، ط دار إحياء تراث أهل البيت عليهم السلام.

٢٨ ـ كنز العمّال، علاء الدين المتّقي بن حسام الدين الهندي، ط مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

٢٩ ـ اللباب في شرح الكتاب، الشيخ عبد الغني الميداني الحنفي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٣٠ ـ مجمع البيان، أبو الفضل بن الحسن الطبرسي، ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٣١ ـ المجموع، يحيى بن شرف بن مري النووي، دار الفكر ـ بيروت.

٣٢ ـ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار المعرفة ـ بيروت.

٣٣ ـ مستدرك الوسائل، المحدّث النوري، ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

٣٤ ـ مسند أحمد، أحمد بن حنبل، ط دار صادر ـ بيروت.

٣٥ ـ مفتاح الكرامة، السيّد محمّد جواد العاملي، ط دار التراث.

٣٦ ـ المناقب، محمّد بن علي بن شهرآشوب، انتشارات علّامة ـ قم.

٣٧ ـ منتخب كنز العمّال في هامش مسند أحمد، علاء الدين المتّقي الهندي، ط دار صادر ـ بيروت.

٣٨ ـ من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ط جماعة المدرّسين ـ قم.

٣٩ ـ نهج البلاغة.

٤٠ ـ وسائل الشيعة، المحدّث الحرّ العاملي، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٤١ ـ ينابيع المودّة، سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، ط دار الاُسوة.

فهرس الموضوعات

لمحة فقهيّة تمهيديّة
(٩ ـ ٢٦)

صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي
(٢٧ ـ ٥٦)

خطوط تفصيليّة
(٥٧ ـ ١١٨)

الباب الأوّل
التوزيع الأوّلي لمصادر الثروة الطبيعية
(٧٣ ـ ٨٢)

الباب الثاني
الإنتاج، وكيف يتمّ توزيع منتوجاته؟
(٨٣ ـ ٩٨)

الباب الثالث
التبادل والاستهلاك
(٩٩ ـ ١٠٨)

الباب الرابع
مسؤوليّات الدولة العامّة
(١٠٩ ـ ١١٨)

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء
(١١٩ ـ ١٦٢)

المعالم العامّة لخطّي الخلافة والشهادة
(١٢١ ـ ١٤٠)

مسار الخلافة والشهادة على الأرض
(١٤١ ـ ١٦٢)

منابع القدرة في الدولة الإسلاميّة
(١٦٣ ـ ١٩٢)

الأُسس العامّة للبنك في المجتمع الإسلامي
(١٩٣ ـ ٢١٢)

المدرسة الإسلامية

المدرسة الإسلامية

تأليف
سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

المدرسة الإسلاميّة

١

الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعيّة

- كلمة المؤلّف .
- الإنسان المعاصر وقدرته على حلّ المشكلة الاجتماعيّة .
- الديمقراطيّة الرأسماليّة .
- الاشتراكيّة والشيوعيّة .
- الإسلام والمشكلة الاجتماعيّة .
- موقف الإسلام من الحرّية والضمان .

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤلّف

قبل ثلاث سنواتٍ[1] قمنا بمحاولةٍ متواضعةٍ لدراسة أعمق الأُسس التي تقوم عليها الماركسية والإسلام، وكان كتاب «فلسفتنا» تعبيراً عن هذه المحاولة، ونقطةَ انطلاقٍ لتفكيرٍ متسلسلٍ يحاول أن يدرس الإسلام من القاعدة الى القِمّة.

وهكذا صدر «فلسفتنا»، وتلاه بعد سنتين تقريباً «اقتصادنا»، ولا يزال الشَقيقان الفكريان بانتظار أشقّاء آخرين؛ لتكتمل المجموعة الفكرية التي نأمل تقديمها الى المسلمين.

وقد لاحظنا منذ البدء ـ بالرغم من الإقبال المنقطع النظير الذي قوبلت به هذه المجموعة، حتى نفد كتاب فلسفتنا خلال عدّة أسابيع تقريباً ـ أقول: لاحظنا مدى التفاوت بين الفكر الإسلامي في مستواه العالي وواقع الفكر الذي نعيشه في بلادنا بوجهٍ عامٍّ، حتّى صعب على كثيرٍ مواكبة ذلك المستوى العالي إلّا بشيءٍ كثيرٍ من الجهد. فكان لا بدّ من حلقاتٍ متوسّطةٍ يتدرّج خلالها القارئ الى المستوى الأعلىٰ ويستعين بها على تفهّم ذلك المستوى.

---

(١) كان ذلك عام (١٣٧٩ هـ).

وهنا نشأت فكـرة «المـدرسة الإسـلامية»، أي مـحاولة إعـطاء الفكـر الإسلامي في مستوىً مدرسيٍّ ضمن حلقاتٍ متسلسلةٍ تسـير فـي اتّـجاهٍ مـوازٍ للسلسلة الرئيسية: «فلسفتنا» و«اقتصادنا»، وتشترك معها في حـمل الرسـالة الفكرية للإسلام، وتتّفق وإيّاها في الطريقة والأهداف الرئيسية وإن اختلفت في الدرجة والمستوى.

وحدّدنا خلال التفكير في إصدار «المدرسة الإسلامية» خصائص الفكـر المدرسيّ التي يتكوّن منها الطابع العام، والمزاج الفكري للمدرسة الإسلامية التي نحاول إصدارها.

وتتلخّص هذه الخصائص في ما يلي:

١ ـ إنّ الغرض المباشر من «المـدرسة الإسـلامية»: الإقـناع أكـثر مـن الإبداع، ولهذا فهي قد تستمدّ موادّها الفكـرية مـن «فـلسفتنا» و«اقـتصادنا» وأشقّائهما الفكريّين، وتعرضها في مستواها المدرسي الخـاصّ، ولا تـلتزم فـي أفكارها أن تكون معروضةً لأول مرّة.

٢ ـ لا تتقيّد «المدرسة الإسلامية» بالصيغة البرهانية للفكرة دائماً، فالطابع البرهاني فيها أقلّ بروزاً منه في أفكار «فلسفتنا» وأشقّائه، وفقاً لدرجة السهولة والتبسيط المتوخّاة في الحلقات المدرسية.

٣ ـ تعالج «المدرسة الإسلامية» نطاقاً فكرياً أوسع من المجال الفكـري الذي تباشره «فلسفتنا» وأشقّاؤها؛ لأنّها لا تقتصر على الجوانب الرئيسية فـي الهيكل الإسلامي العام، وإنّـما تـتناول أيـضاً النـواحـي الجـانبية مـن التـفكير الإسلامي، وتعالج شتّى الموضوعات الفلسفية أو الاجـتماعية أو التأريـخية أو القرآنية التي تؤثّر في تنمية الوعي الإسلامي، وبناء وتكميل الشخصية الإسلامية من الناحية الفكرية والروحية.

وقد قدَّر الله تعالى أن تلتقي فكرة «المدرسة الإسلامية» بفكرةٍ أُخرىٰ عن تمهيد فلسفتنا، فتمتزج الفكرتان وتخرجان الى النور في هذا الكتاب.

وكانت الفكرة الأُخرى من وحي الإلحاح المتزايد من قرّائنا الأعزّاء على إعادة طبع كتاب فلسفتنا، وكنتُ أستميحهم فرصةً لإنجاز الحلقة الثالثة «اقتصادنا»، والقيام بمحاولة توسعة وتبسيط البحوث التي عالجناها في «فلسفتنا» قبل أن نستأنف طبعه للمرّة الثانية، الأمر الذي يتطلّب فراغاً لا أملكه الآن.

وعلى هذا الأساس أخذتْ رغبة القرّاء الأعزّاء تتّجه نحو تمهيد كتاب «فلسفتنا» بالذات؛ لأنّ إعادة طبعه لا تكلّف الجهد الذي يتطلّبه استئناف طبع الكتاب كلّه. وكانت الطلبات التي ترد لا تدع مجالاً للشكّ في ضرورة استجابة الطلب.

وهنا التقت الفكرتان، فلماذا لا يكون تمهيد كتاب «فلسفتنا» هو الحلقة الأُولى من سلسلة المدرسة الإسلامية ؟

وهكذا كان.

ولكنّا لم نكتفِ بطبع التمهيد فحسب، بل أدخلنا عليه بعضَ التعديلات الضرورية، وأعطينا بعض مفاهيمه شرحاً أوسع، كمفهومه عن غريزة حبّ الذات، وأضفنا إليه فصلين مهمّين:

أحدهما: الإنسان المعاصر وقدرته على حلّ المشكلة الاجتماعية، وهو الفصل الأول في الكتاب، يتناول مدى إمكانات الإنسانية لوضع النظام الاجتماعي الكفيل بسعادتها وكمالها.

والآخر: موقف الإسلام من الحرّية والضمان، وهو الفصل الأخير من الكتاب؛ قمنا فيه بدراسةٍ مقارنةٍ لموقف الإسلام والرأسمالية من الحرّية، وموقف

الإسلام والماركسية من الضمان.

وبهذا تضاعف التمهيد واكتسب اسمه الجديد «الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، بوصفه «الحلقة الأُولىٰ» مـن «المـدرسة الإسـلامية»، والله وليّ التوفيق.

محمّد باقر الصدر

١

الإنسان المعاصر
وقدرته على حلّ المشكلة الاجتماعيّة

- مشكلة الإنسانيّة اليوم.
- الإنسانيّة ومعالجتها للمشكلة.
- أهمّ المذاهب الاجتماعيّة.

مشكلة الإنسانية اليوم

إنّ مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسانية اليوم وتمسّ واقعها بالصميم هي مشكلة النظام الاجتماعي التي تتلخّص في إعطاء أصدق إجابة عن السؤال الآتي:

ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟

ومن الطبيعي أن تحتلّ هذه المشكلة مقامها الخطير، وأن تكون في تعقيدها وتنوّع ألوان الاجتهاد في حلّها مصدراً للخطر على الإنسانية ذاتها؛ لأنّ النظام داخل في حساب الحياة الإنسانية ومؤثّر في كيانها الاجتماعي بالصميم.

وهذه المشكلة عميقة الجذور في الأغوار البعيدة من تاريخ البشرية، وقد واجهها الإنسان منذ نشأت في واقعه الحياة الاجتماعية، وانبثقت الإنسانية الجماعية تتمثّل في عدّة أفرادٍ تجمعهم علاقات وروابط مشتركة، فإنّ هذه العلاقات في حاجةٍ ـ بطبيعة الحال ـ الى توجيهٍ وتنظيمٍ شامل، وعلى مدى انسجام هذا التنظيم مع الواقع الإنساني ومصالحه يتوقّف استقرار المجتمع وسعادته.

وقد دفعت هذه المشكلة بالإنسانية في ميادينها الفكرية والسياسية الى خوض جهادٍ طويلٍ وكفاحٍ حافلٍ بمختلف ألوان الصراع، وبشتّى مذاهب العقل

البشري التي ترمي الى إقامة الصرح الاجتماعي وهندسته ورسم خططه ووضع ركائزه. وكان جهاداً مرهقاً يضجّ بالمآسي والمظالم، ويزخر بالضحكات والدموع، وتقترن فيه السعادة بالشقاء، كلّ ذلك لِمَا كان يتمثّل في تلك الألوان الاجتماعية من مظاهر الشذوذ والانحراف عن الوضع الاجتماعي الصحيح. ولولا ومضات شعَّت في لحظاتٍ من تاريخ هذا الكوكب لكان المجتمع الإنساني يعيش في مأساةٍ مستمرّة، وسبحٍ دائمٍ في الأمواج الزاخرة.

ولا نريد أن نستعرض الآن أشواط الجهاد الإنساني في الميدان الاجتماعي؛ لأنّنا لا نقصد بهذه الدراسة أن نؤرّخ للإنسانية المعذبة، وأجوائها التي تقلّبت فيها منذ الآماد البعيدة، وإنّما نريد أن نواكب الإنسانية في واقعها الحاضر وفي أشواطها التي انتهت اليها لنعرف الغاية التي يجب أن ينتهي اليها الشوط، والساحل الطبيعي الذي لا بدّ للسفينة أن تشقّ طريقها اليه وترسو عنده لتصل الى السلام والخير، وتؤوبَ الى حياةٍ مستقرّة، يعمرها العدل والسعادة بعد جهدٍ وعناءٍ طويلين، وبعد تطوافٍ عريضٍ في شتّى النواحي ومختلف الاتّجاهات.

والواقع أنّ إحساس الإنسان المعاصر بالمشكلة الاجتماعية أشدّ من إحساسه بها في أيِّ وقتٍ مضى من أدوار التاريخ القديم. فهو الآن أكثر وعياً لموقفه من المشكلة، وأقوىٰ تحسّساً بتعقيداتها؛ لأنّ الإنسان الحديث أصبح يعي أنّ المشكلة من صنعه، وأنّ النظام الاجتماعي لا يفرض عليه من أعلى بالشكل الذي تفرض عليه القوانين الطبيعية التي تتحكّم في علاقات الإنسان بالطبيعة. على العكس من الإنسان القديم الذي كان ينظر في كثيرٍ من الأحايين الى النظام الاجتماعي وكأنّه قانون طبيعي؛ لا يملك في مقابله اختياراً ولا قدرة. فكما لا يستطيع أن يطوّر من قانونِ جاذبية الأرض كذلك لا يستطيع أن يغيّر العلاقات

الاجتماعية القائمة. ومن الطبيعي أنّ الإنسان حين بدأ يؤمن بأنّ هذه العلاقات مظهر من مظاهر السلوك التي يختارها الإنسان نفسه، ولا يفقد إرادته في مجالها أصبحت المشكلة الاجتماعية تعكس فيه ـ في الإنسان الذي يعيشها فكرياً ـ مرارةً ثوريةً بدلاً من مرارة الاستسلام.

والإنسان الحديث من ناحيةٍ أُخرى أخذ يعاصر تطوراً هائلاً في سيطرة الإنسانية على الطبيعة لم يسبق له نظير. وهذه السيطرة المتنامية بشكلٍ مرعبٍ وبقفزاتِ العمالقة تزيد في المشكلة الاجتماعية تعقيداً وتضاعف من أخطارها؛ لأنّها تفتح بين يدي الإنسان مجالاتٍ جديدةٍ وهائلةٍ للاستغلال، وتضاعف من أهميّة النظام الاجتماعي، الذي يتوقّف عليه تحديد نصيب كلّ فردٍ من تلك المكاسب الهائلة التي تقدّمها الطبيعة اليوم بسخاءٍ للإنسان.

وهو بعد هذا يملك من تجارب سلفه ـ على مرّ الزمن ـ خبرةً أوسع وشمولاً أكثر وأعمق من الخبرات الاجتماعية التي كان الإنسان القديم يمتلكها ويدرس المشكلة الاجتماعية في ضوئها. ومن الطبيعي أنْ يكون لهذه الخبرة الجديدة أثرها الكبير في تعقيد المشكلة، وتنوّع الآراء في حلّها، والجواب عليها.

الإنسانية ومعالجتها للمشكلة

نريد الآن ـ وقد عرفنا المشكلة، أو السؤال الأساسي الذي واجهته الإنسانية منذ مارست وجودها الاجتماعي الواعي، وتفنّنت في المحاولات التي قدّمتها للجواب عليه عبر تاريخها المديد ـ نريد وقد عرفنا ذلك أن نلقي نظرةً على ما تملكه الإنسانية اليوم، وفي كلّ زمانٍ من الإمكانات والشروط الضرورية لإعطاء الجواب الصحيح على ذلك السؤال الأساسي السالف الذكر: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟

فهل في مقدور الإنسانية أن تقدِّم هذا الجواب؟

وما هو القدر الذي يتوفّر ـ في تركيبها الفكري والروحي ـ من الشروط اللازمة للنجاح في ذلك؟

وما هي نوعية الضمانات التي تكفل للإنسانية نجاحها في الامتحان، وتوفيقها في الجواب الذي تعطيه على السؤال، وفي الطريقة التي تختارها لحلّ المشكلة الاجتماعية، والتوصّل الى النظام الأصلح الكفيل بسعادة الإنسانية وتصعيدها الى أرفع المستويات؟

وبتعبيرٍ أكثر وضوحاً: كيف تستطيع الإنسانية المعاصرة أن تدرك ـ مثلاً ـ أنّ النظام الديمقراطي الرأسمالي، أو دكتاتورية البروليتاريا الاشتراكية، أو غيرهما هو النظام الأصلح؟ وإذا أدركت هذا أو ذاك فما هي الضمانات التي تضمن لها أنّها على حقٍّ وصوابٍ في إدراكها؟

ولو ضمنت هذا أيضاً فهل يكفي إدراك النظام الأصلح ومعرفة الإنسان به لتطبيقه وحلّ المشكلة الاجتماعية على أساسه، أو يتوقّف تطبيق النظام على

عوامل أُخرىٰ قد لا تتوفّر بالرغم من معرفة صلاحه وجدارته ؟

وترتبط هذه النقاط التي أثرناها الآن الى حدٍّ كبيرٍ بالمفهوم العامّ عن المجتمع والكون، ولذلك تختلف طريقة معالجتها من قبل الباحثين تبعاً لاختلاف مفاهيمهم العامّة عن ذلك. ولنبدأ بالماركسيّة.

رأي الماركسيّة:

ترى الماركسيّة أنّ الإنسان يتكيّف روحياً وفكرياً وفقاً لطريقة الإنتاج ونوعية القوى المنتجة، فهو بصورةٍ مستقلّةٍ عنها لا يمكنه أن يفكّر تفكيراً اجتماعياً، أو أن يعرف ما هو النظام الأصلح ؟ وإنما القوى المنتجة هي التي تُملي عليه هذه المعرفة، وتُتيح له الجواب على السؤال الأساسي الذي طرحناه في فاتحة الحديث، وهو بدوره يردِّد صداها بدقّةٍ وأمانة. فالطاحونة الهوائية ـ مثلاً ـ تبعث في الإنسانية الشعور بأنّ النظام الإقطاعي هو النظام الأصلح، والطاحونة البخارية التي خلّفتها تلقِّن الإنسان أنّ النظام الرأسمالي هو الأجدر بالتطبيق، ووسائل الإنتاج الكهربائية والذرّية اليوم تعطي المجتمع مضموناً فكرياً جديداً يؤمن بأنّ الأصلح هو النظام الاشتراكي.

فقدرة الإنسانية على إدراك النظام الأصلح هي تماماً قدرتها على ترجمة المدلول الاجتماعي للقوى المنتجة وترديد صداها.

وأمّا الضمانات التي تكفل للإنسانية صوابها وصحة إدراكها ونجاحها في تصورها للنظام الأصلح فهي تتمثّل في حركة التأريخ السائرة إلى الأمام دوماً. فما دام التأريخ في رأي الماركسية يتسلّق الهرم ويزحف بصورةٍ تصاعديةٍ دائماً فلابدّ أن يكون الإدراك الاجتماعي الجديد للنظام الأصلح هو الإدراك الصحيح. وأمّا الإدراك التقليدي القديم فهو خاطئ ما دام قد تكوّن إدراك اجتماعي أحدث

منه. فالذي يضمن للإنسان السوفياتي اليوم صحة رأيه الاجتماعي هو: أنّ هذا الرأي يمثّل الجانب الجديد من الوعي الاجتماعي، ويعبّر عن مرحلةٍ جديدةٍ من التأريخ، فيجب أن يكون صحيحاً دون غيره من الآراء القديمة.

صحيح أنّ بعض الأفكار الاجتماعية قد تبدو جديدةً ـ بالرغم من زيفها ـ كالفكر النازي في النصف الأول من هذا القرن؛ حيث بدأ وكأنّه تعبير عن تطورٍ تاريخيٍّ جديد. ولكن سرعان ما تنكشف أمثال هذه الأفكار المقنّعة، ويظهر خلال التجربة أنّها ليست إلّا رجعاً للأفكار القديمة، وتعبيراً عن مراحل تأريخيةٍ بالية، وليست أفكاراً جديدةً بمعنى الكلمة.

وهكذا تؤكّد الماركسيّة على أنّ جِدة الفكر الاجتماعي (بمعنى انبثاقه عن ظروفٍ تأريخيةٍ جديدة التكوّن) هي الكفيلة بصحّته ما دام التأريخ في تجدّدٍ ارتقائي.

وهناك شيء آخر، وهو: أنّ إدراك الإنسانية اليوم ـ مثلاً ـ للنظام الاشتراكي ـ بوصفه النظام الأصلح ـ لا يكفي في رأي الماركسية لإمكان تطبيقه ما لم تَخُض الطبقة التي تنتفع بهذا النظام أكثر من سواها ـ وهي الطبقة العاملة في مثالنا ـ صراعاً طبقياً عنيفاً ضدّ الطبقة التي من مصلحتها الاحتفاظ بالنظام السابق. وهذا الصراع الطبقي المسعور يتفاعل مع إدراك النظام الأصلح، فيشتدّ الصراع كلّما نما هذا الإدراك وازداد وضوحاً، وهو بدوره يعمّق الإدراك وينمّيه كلّما اشتدّ واستفحل.

ووجهة النظر الماركسية هذه تقوم على أساس مفاهيم المادية التأريخية، التي نقدناها في دراستنا الموسّعة للماركسيّة الاقتصادية[1].

---

(١) راجع اقتصادنا: نظرية المادية التأريخية.

وما نضيفه الآن تعليةً على ذلك هو : أنّ التـاريخ نـفسه يـبرهن عـلى أنّ الأفكار الاجتماعية بشأن تحديد نوعية النظام الأصلح ليست من خـلق القـوى المنتجة، بل للإنسان أصالته وإبداعه في هذا المجال بصورةٍ مستقلّةٍ عن وسائل الإنتاج، وإلاّ فكيف تفسّر لنا الماركسيّة ظهور فكرة التأميم والاشتراكية وملكية الدولة في فتراتٍ زمنيةٍ متباعدةٍ من التأريخ ؟ ! فلو كان الإيمان بـفكرة التأمـيم ـ بوصفه النظام الأصلح كما يؤمن الإنسان السوفياتي اليوم ـ نتيجةً لنوعية القوى المنتجة السائدة اليوم فما معنى ظهور الفكرة نفسها في أزمنةٍ سحيقةٍ لم تكن تملك من هذه القوى المنتجة شيئاً ؟ !

أفلم يكن أفلاطون يؤمن بالشيوعية ويتصور مدينته الفاضلة على أساسٍ شيوعي ؟ ! فهل كان إدراكه هذا من معطيات الوسائل الحديثة في الإنتاج التي لم يكن الأغريق يملك منها شيئاً ؟ !

ماذا أقول ؟ بل إنّ الأفكار الاشتراكية بلغت قبل ألفين من السنين من النضج والعمق في ذهنية بعض كبار المفكّرين السـياسيّين درجـةً أتـاحت لهـا مـجالاً للتطبيق؛ كما يطبقها الإنسان السوفياتي اليوم مع بعض الفروق.

فهذا «وَ و ـ دِي» أعظم الأباطرة الذين حكموا الصين من أُسرة (هـان)، كان يؤمن في ضوء خبرته وتجاربه بالاشتراكية باعتبارها النظام الأصلح. فقام بتطبيقها عام (١٤٠ ـ ١٨٧ ق م)، فجعل موارد الثروة الطبيعية ملكاً للأُمّة، وأمَّم صناعات استخراج الملح والحديد وعصر الخمر، وأراد أن يقضي على سـلطان الوسطاء والمضاربين في جهاز التجارة، فأنشأ نظاماً خاصّاً للنقل والتبادل تشرف عليه الدولة، وسعى بذلك للسيطرة على التجارة، حتى يستطيع منع تقلّب الأسعار الفجائي. فكان عمّال الدولة هم الذين يتولّون شؤون نقل البضائع وتوصيلها إلى أصحابها في جميع أنحاء البلاد، وكانت الدولة نفسها تخزن ما زاد من السلع عن

حاجة الأهلين، وتبيعها إذا أخذت أثمانها في الارتفاع فوق ما يجب، كما تشتريها إذا انخفضت الأسعار. وشرع يقيم المنشآت العامة العظيمة ليوجد بذلك عملاً لملايين الناس الذين عجزت الصناعات الخاصّة عن استيعابهم.

وكذلك اعتلى العرش في بداية التأريخ المسيحي «وانج مانج»، فتحمّس بإيمانٍ لفكرة إلغاء الرقّ، والقضاء على العبودية ونظام الإقطاع، كما آمن الأُوروبّيون في بداية العصر الرأسمالي. وألغىٰ الرقّ، وانتزع الأراضي من الطبقة الإقطاعية، وأمَّم الأرض الزراعية وقسّمها قسماً متساويةً ووزّعها على الزرّاع، وحرَّم بيع الأراضي وشراءها ليمنع بذلك من عودة الأملاك الواسعة الى ما كانت عليه من قبل، وأمَّم المناجم وبعض الصناعات الكبرى.

فهل يمكن أن يكون (وَو ـ دِي) أو (وانج مانج) قد استوحيا إدراكهما الاجتماعي ونهجهما السياسي هذا من قوى البخار، أو قوى الكهرباء، أو الذرّة التي تعتبرها الماركسيّة أساساً للتفكير الاشتراكي.

وهكذا نستنتج: أنّ إدراك هذا النظام أو ذاك ـ بوصفه النظام الأصلح ـ ليس صنيعةً لهذه الوسيلة من وسائل الإنتاج أو تلك.

كما أنّ الحركة التقدّمية للتأريخ التي تبرهن الماركسيّة عن طريقها على أنّ جدة الفكر تضمن صحّته، ليست إلّا أُسطورةً أُخرى من أساطير التأريخ، فإنّ حركات الانتكاس وذوبان الحضارة كثيرة جدّاً.

رأي المفكّرين غير الماركسيّين:

وأمّا المفكّرون غير الماركسيّين فهم يقرّرون عادةً: أنّ قدرة الإنسان على إدراك النظام الأصلح تنمو عنده من خلال التجارب الاجتماعية التي يعيشها، فحينما يطبّق الإنسان الإجتماعي نظاماً معيّناً ويجسّده في حياته يستطيع أن

يلاحظ من خلال تجربته لذلك النظام الأخطاء ونقاط الضعف المستترة فيه، والتي تتكشّف له على مرّ الزمن، فتمكّنه من تفكير اجتماعيٍّ أكثر بصيرةً وخبرة...، وهكذا يكون بإمكان الإنسان أن يفكّر في النظام الأصلح، ويضع جوابه على السؤال الأساسي في ضوء تجاربه وخبرته. وكلّما تكاملت وكثرت تجاربه أو الأنظمة التي جرّبها ازداد معرفةً وبصيرة، وصار أكثر قدرةً على تحديد النظام الأصلح وتصوّر معالمه.

فسؤالنا الأساسي: «ما هو النظام الأصلح؟» ليس إلّا كسؤال: ما هي أصلح طريقةٍ لتدفئة المسكن؟ هذا السؤال الذي واجهه الإنسان منذ أحسّ بالبرد وهو في كهفه أو مغارته، فأخذ يفكّر في الجواب عليه، حتّى اهتدىٰ في ضوء ملاحظاته أو تجاربه العديدة الى طريقة إيجاد النار. وظلّ يثابر ويجاهد في سبيل الحصول على جوابٍ أفضل عبر تجاربه المديدة، حتّى انتهىٰ أخيراً الى اكتشاف الكهرباء واستخدامه في التدفئة.

وكذلك آلاف المشاكل التي كانت تعترض حياته، فأدرك طريقة حلّها خلال التجربة، وازداد إدراكه دقّةً كلّما كثرت التجربة، كمشكلة الحصول على أصلح دواءٍ للسلّ، أو أسهل وسيلةٍ لاستخراج النفط، أو أسرع واسطةٍ للنقل والسفر، أو أفضل طريقةٍ لحياكة الصوف...، وما إلى ذلك من مشاكل وحلول.

فكما استطاع الإنسان أن يحلّ هذه المشاكل ويضع الجواب عن تلك الأسئلة من خلال تجاربه كذلك يستطيع أن يجيب على سؤال: «ما هو النظام الأصلح؟» من خلال تجاربه الاجتماعية التي تكشف له عن سيّئاتِ ومحاسن النظام المجرَّب، وتبرز ردود الفعل له على الصعيد الاجتماعي.

الفرق بين التجربة الطبيعية والاجتماعية:

وهذا صحيح الى درجةٍ ما، فإنّ التجربة الاجتماعية تُتيح للإنسان أن يقدّم

جوابه على سؤال : ما هو النظام الأصلح ؟ كما أتاحت له تجارب الطبيعة أن يجيب عن الأسئلة الأخرى العديدة التي اكتنفت حياته منذ البداية.

ولكنّنا يجب أن نفرّق ـ إذا أردنا أن ندرس المسألة على مستوىً أعمق ـ بين التجارب الاجتماعية التي يكوّن الإنسان خلالها إدراكه للنظام الأصلح، وبين التجارب الطبيعية التي يكتسب الإنسان خلالها معرفته بأسرار الطبيعة وقوانينها وطريقة الاستفادة منها : كأنجح دواء، أو أسرع واسطةٍ للسفر، أو أفضل طريقةٍ للحياكة، أو أسهل وسيلةٍ لاستخراج النفط، أو أنجع طريقةٍ لفلق الذرّة مثلاً؛ فإنّ التجارب الاجتماعية ـ أي تجارب الإنسان الاجتماعي للأنظمة الاجتماعية المختلفة ـ لا تصل في عطائها الفكري الى درجة التجارب الطبيعية، وهي تجارب الإنسان لظواهر الطبيعة؛ لأنّها تختلف عنها في عدّة نقاط. وهذا الاختلاف يؤدّي الى تفاوت قدرة الإنسان على الاستفادة من التجارب الطبيعية والاجتماعية. فبينما يستطيع الإنسان أن يدرك أسرار الظواهر الطبيعية، ويرتقي في إدراكه هذا الى ذروة الكمال على مرّ الزمن بفضل التجارب الطبيعية والعلمية، لا يسير في مجال إدراكه الاجتماعي للنظام الأصلح إلّا سيراً بطيئاً، ولا يتأتّىٰ له بشكلٍ قاطعٍ أن يبلغ الكمال في إدراكه الاجتماعي هذا مهما توافرت تجاربه الاجتماعية وتكاثرت.

ويجب علينا ـ لمعرفة هذا ـ أن ندرس تلك الفروق المهمّة بين طبيعة التجربة الاجتماعية والتجربة الطبيعية لنصل الى الحقيقة التي قرّرناها، وهي : أنّ التجربة الطبيعية قد تكون قادرةً على منح الإنسان عبر الزمن فكرةً كاملةً عن الطبيعة، يستخدمها في سبيل الاستفادة من ظواهر الطبيعة وقوانينها. وأمّا التجربة الاجتماعية فهي لا تستطيع أن تضمن للإنسان إيجاد هذه الفكرة الكاملة عن المسألة الاجتماعية.

وتتلخّص أهمّ تلك الفروق في ما يلي :

أولاً : أنّ التجربة الطبيعية يمكن أن يباشرها ويمارسها فرد واحد، فيستوعبها بالملاحظة والنظرة، ويدرس بصورةٍ مباشرةٍ كلّ ما ينكشف خلالها من حقائق وأخطاء، فينتهي من ذلك الى فكرةٍ معيَّنةٍ ترتكز على تلك التجربة.

وأمّا التجربة الاجتماعية فهي عبارة عن تجسيد النظام المجرّب في مجتمعٍ وتطبيقه عليه، فتجربة النظام الإقطاعي أو الرأسمالي ـ مثلاً ـ تعني ممارسة المجتمع لهذا النظام فترةً من تأريخه، وهي لأجل ذلك لا يمكن أن يقوم بها فرد واحد ويستوعبها، وإنما يقوم بالتجربة الاجتماعية المجتمع كلّه، وتستوعب مرحلة تأريخية من حياة المجتمع أوسع كثيراً من هذا الفرد أو ذاك. فالانسان حين يريد أن يستفيد من تجربةٍ اجتماعيةٍ لا يستطيع أن يعاصرها بكلّ أحداثها، كما كان يعاصر التجربة الطبيعية حين يقوم بها، وإنّما يعاصر جانباً من أحداثها، ويتحتّم عليه أن يعتمد في الاطّلاع على سائر ظواهر التجربة ومضاعفاتها على الحدس والاستنتاج والتاريخ.

ثانياً : أنّ التفكير الذي تبلوره التجربة الطبيعية أكثر موضوعيةً ونزاهةً من التفكير الذي يستمدّه الإنسان من التجربة الاجتماعية.

وهذه النقطة من أهمّ النقاط الجوهرية التي تمنع التجربة الاجتماعية من الارتفاع الى مستوى التجربة الطبيعية والعلمية، فلا بدّ من جلائها بشكلٍ كامل.

ففي التجربة الطبيعية ترتبط مصلحة الإنسان ـ الذي يصنع تلك التجربة ـ باكتشاف الحقيقة، الحقيقة كاملة صريحة دون مواربة، وليس له ـ في الغالب ـ أدنىٰ مصلحةٍ بتزوير الحقيقة أو طمس معالمها التي تتكشّف خلال التجربة. فإذا أراد ـ مثلاً ـ أن يجرّب درجة تأثّر جراثيم السلّ بمادةٍ كيمياويةٍ معيّنةٍ حين إلقائها في محيط تلك الجراثيم فسوف لا يهمّه إلّا معرفة درجة تأثّرها مهما كانت عاليةً

أو منخفضة، ولن ينفعه في علاج السلّ ومكافحته أن يزوِّر الحقيقة، فيبالغ في درجة تأثّرها أو يهوِّن منها. وعلى هذا الأساس يتّجه تفكير المجرِّب ـ في العادة ـ اتّجاهاً موضوعياً نزيهاً.

وأمّا في التجربة الاجتماعية فلا تتوقّف مصلحة المجرِّب دائماً على تجلية الحقيقة واكتشاف النظام الاجتماعي الأصلح لمجموع الإنسانية، بل قد يكون من مصلحته الخاصّة أن يستر الحقيقة عن الأنظار. فالشخص الذي ترتكز مصالحه على نظام الرأسمالية والاحتكار، أو على النظام الربوي للمصارف ـ مثلاً ـ سوف يكون من مصلحته جدّاً أن تجيء الحقيقة مؤكِّدةً لنظام الرأسمالية والاحتكار والربا المصرفي، بوصفه النظام الأصلح حتى تستمرَّ منافعه التي يدرّها عليه ذلك النظام. فهو إذن ليس موضوعياً بطبيعته ما دام الدافع الذاتي يحثّه على اكتشاف الحقيقة باللون الذي يتّفق مع مصالحه الخاصّة.

وكذلك الشخص الآخر الذي تتعارض مصلحته الخاصّة مع الربا أو الاحتكار لا يهمّه شيء كما يهمّه أن تثبت الحقيقة بشكلٍ يدين الأنظمة الربوية والاحتكارية. فهو حينما يريد أن يستنتج الجواب على المسألة الاجتماعية «ما هو النظام الأصلح ؟» من خلال دراسته الاجتماعية يقترن دائماً بقوةٍ داخليةٍ تحبّذ له وجهة نظرٍ معيّنة، وليس شخصاً محايداً بمعنى الكلمة.

وهكذا نعرف أنّ تفكير الإنسان في المسألة الاجتماعية لا يمكن ـ عادةً ـ أن تضمن له الموضوعية والتجرّد عن الذاتية بالدرجة التي يمكن ضمانها في تفكير الإنسان حين يعالج تجربةً طبيعيةً ومسألةً من مسائل الكون.

ثالثاً : وهَب أنّ الإنسان استطاع أن يتحرّر فكرياً من دوافعه الذاتية، ويفكّر تفكيراً موضوعياً، ويكشف الحقيقة ـ وهي : أنّ هذا النظام أو ذاك هو النظام الأصلح لمجموع الإنسانية ـ ولكن مَن الذي يضمن اهتمامه بمصلحة مجموع

الإنسانية إذا لم تلتقِ بمصلحته الخاصّة ؟ ومَن الذي يكفل سعيَه في سبيل تطبيق ذلك النظام الأصلح للإنسانية اذا تعارض مع مصالحه الخاصّة ؟

فهل يكفي ـ مثلاً ـ إيمان الرأسماليّين بأنّ النظام الاشتراكي أصلح سبباً لتطبيقهم للاشتراكية ورضاهم عنها بالرغم من تناقضها مع مصالحهم ؟

أو هل يكفي إيمان الإنسان المعاصر (إنسان الحضارة الغربية) ـ في ضوء تجاربه التي عاشها ـ بالخطر الكامن في نظام العلاقات بين الرجل والمرأة القائم على أساس الخلاعة والإباحية ؟ هل يكفي إيمانه بما تشتمل عليه هذه العلاقات من خطر الميوعة والذوبان على مستقبل الإنسان وغده لاندفاعه الى تطوير تلك العلاقات بالشكل الذي يضمن للإنسانية مستقبلها ويحميها من الذوبان الجنسي والشهوي، ما دام لا يشعر بخطرٍ معاصرٍ على واقعه الذي يعيشه، وما دامت تلك العلاقات توفّر له كثيراً من ألوان المتعة واللذّة ؟

نحن إذن وفي هذا الضوء نشعر بحاجةٍ لا الى اكتشاف النظام الأصلح لمجموع الإنسانية فحسب، بل الى دافع يجعلنا نعني بمصالح الإنسانية ككلٍّ، ونسعى الى تحقيقها وان اختلفت مع مصالح الجزء الذي نمثّله من ذلك الكلّ.

رابعاً : أنّ النظام الذي يُنشِؤه الإنسان الاجتماعي ويؤمن بصلاحه وكفاءته لا يمكن أن يكون جديراً بتربية هذا الإنسان وتصعيده في المجال الإنساني الى آفاقٍ أرحب؛ لأنّ النظام الذي يصنعه الإنسان الاجتماعي يعكس دائماً واقع الإنسان الذي صنعه، ودرجته الروحية والنفسية.

فاذا كان المجتمع يتمتّع بدرجةٍ منخفضةٍ من قوة الإرادة وصلابتها ـ مثلاً ـ لم يكن ميسوراً له أن يربّي إرادته وينمّيها بإيجاد نظامٍ اجتماعيٍّ صارمٍ يغذّي الإرادة ويزيد من صلابتها؛ لأنّه ما دام لا يملك إرادةً صلبة، فهو لا يملك القدرة على إيجاد هذا النظام ووضعه موضع التنفيذ، وإنّما يضع النظام الذي يعكس

ميوعة إرادته وذوبانها. وإلّا فهل ننتظر من مجتمعٍ لا يملك إرادته إزاء إغواء الخمرة ـ مثلاً ـ وإغرائها، ولا يتمتّع بقدرة الترفّع عن شهوةٍ رخيصة كهذه، هل ننتظر من هذا المجتمع أن يضع موضع التنفيذ نظاماً صارماً يحرّم أمثال تلك الشهوات الرخيصة، ويربّي في الإنسان إرادته، ويردّ اليه حرّيته ويحرّره من عبودية الشهوة وإغرائها ؟ !

كلّا طبعاً. فنحن لا نترقّب الصلابة من المجتمع الذائب وإن أدرك أضرار هذا الذوبان ومضاعفاته، ولا نأمل من المجتمع الذي تستعبده شهوة الخمرة أن يحرّر نفسه بإرادته مهما أحسّ بشرور الخمرة وآثارها؛ لأنّ الإحساس إنّما يتعمّق ويتركّز لدى المجتمع إذا استرسل في ذوبانه وعبوديّته للشهوة وإشباعها، وهو كلّما استرسل في ذلك أصبح أشدّ عجزاً عن معالجة الموقف، والقفز بإنسانيته إلى درجاتٍ أعلىٰ.

وهذا هو السبب الذي جعل الحضارات البشرية التي صنعها الإنسان تعجز ـ عادةً ـ عن وضع نظام يقاوم في الإنسان عبوديته لشهوته، ويرتفع به إلى مستوىً إنسانيٍّ أعلىٰ. حتى لقد أخفقت الولايات المتحدة ـ وهي أعظم تعبيرٍ عن أضخم الحضارات التي صنعها الإنسان ـ في وضع قانون تحريم الخمرة موضع التنفيذ؛ لأن من التناقض أن نترقّب من المجتمع الذي استسلم لشهوة الخمرة وعبوديتها أن يسنّ القوانين التي ترتفع به من الحضيض الذي اختاره لنفسه. بينما نجد أنّ النظام الاجتماعي الإسلامي ـ الذي جاء به الوحي ـ قد استطاع بطريقته الخاصّة في تربية الإنسانية ورفعها الى أعلىٰ أن يحرّم الخمرة وغيرها من الشهوات الشرّيرة، ويخلق في الإنسان الإرادة الواعية الصلبة.

ولم يبقَ علينا ـ بعد أن أوضحنا جانباً من الفروق الجوهرية بين التجربة الاجتماعية التي يمارسها المجتمع بأسره والتجربة الطبيعية التي يمارسها المجرّب

نفسه ـ إلّا أن نثير السؤال الأخير في مجال بحث المسألة التي ندرسها (مسألة مدى قدرة الإنسان في حقل التنظيم الاجتماعي، واختيار النظام الأصلح)، وهذا هو السؤال : ما هي قيمة المعرفة العلمية في تنظيم حياة الجماعة وإرساء الحياة الاجتماعية والنظام الاجتماعي على أساسٍ علميٍّ من التجارب الطبيعية، التي تملك من الدقّة ما تتّسم به التجارب في مجال الفيزياء والكيمياء، وتتخلّص بذلك من نقاط الضعف التي درسناها في طبيعة التجربة الاجتماعية.

وبكلمةٍ أُخرى : هل في الإمكان الاستغناء ـ لدى تنظيم الحياة الاجتماعية والتعرّف على النظام الأصلح ـ عن دراسة تاريخ البشرية والتجارب التي مارستها المجتمعات الإنسانية عبر الزمن، والتي لا نملك تجاهها سوى الملاحظة عن بعد، ومن وراء ستائر الزمن التي تفصلنا عنها، هل في الإمكان الاستغناء عن ذلك كلّه بإقامة حياتنا الاجتماعية في ضوء تجارب علميةٍ نعيشها ونمارسها بأنفسنا على هذا أو ذاك من الأفراد؛ حتّىٰ نصل الى معرفة النظام الأصلح ؟

وقد يتّجه بعض المتفائلين الى الجواب على هذا السؤال بالايجاب؛ نظراً الى ما يتمتّع به إنسان الغرب اليوم من إمكاناتٍ علميةٍ هائلة، أوَليس النظام الاجتماعي هو النظام الذي يكفل إشباع حاجات الإنسانية بأفضل طريقةٍ ممكنة ؟ ! أوَليست حاجات الإنسان أشياء واقعيةً قابلةً للقياس العلمي والتجربة كسائر ظواهر الكون ؟ ! أوَليست أساليب إشباع هذه الحاجات تعني أعمالاً محدودةً يمكن للمنطق العلمي أن يقيسها ويخضعها للتجربة، ويدرس مدى تأثيرها في إشباع الحاجات وما ينجم عنها من آثار ؟ ! فلماذا لا يمكن إرساء النظام الاجتماعي على أساسٍ من هذه التجارب ؟ لماذا لا يمكن أن نكتشف بالتجربة على شخصٍ أو عدّة أشخاصٍ مجموع العوامل الطبيعية والفسيولوجية والسيكولوجية التي تلعب دوراً في تنشيط المواهب الفكرية وتنمية الذكاء، حتى

إذا أردنا أن ننظّم حياتنا الاجتماعية بشكلٍ يكفل تنمية المواهب العقلية والفكرية للأفراد حرصنا على أن تتوفّر في النظام تلك العوامل لجميع الأفراد ؟

وقد يذهب بعض الناشئة في التصور الى أكثر من هذا، فيخيّل له أنّ هذا ليس ممكناً فحسب، بل هو ما قامت به أوروبّا الحديثة في حضارتها الغربية، منذ رفضت الدين والأخلاق وجميع المقولات الفكرية والاجتماعية التي مارستها الإنسانية في تجاربها الاجتماعية عبر التأريخ، واتّجهت في بناء حياتها على أساس العلم، فقفزت في مجراها التأريخي الحديث، وفتحت أبواب السماء، وملكت كنوز الأرض....

وقبل أن نجيب على السؤال الذي أثرناه (السؤال عن مدى إمكان إرساء الحياة الاجتماعية على أساس التجارب العلمية) يجب أن نناقش هذا التصور الأخير للحضارة الغربية، وهذا الاتّجاه السطحي الى الاعتقاد : بأنّ النظام الاجتماعي الذي يمثّل الوجه الأساسي لهذه الحضارة نتيجة للعنصر العلمي فيها. فإنّ الحقيقة هي : أنّ النظام الاجتماعي الذي آمنت به أوروبّا والمبادئ الاجتماعية التي نادت بها وطبّقتها لم تكن نتيجةً لدراسةٍ علميةٍ تجريبية، بل كانت نظريةً أكثر منها تجريبية، ومبادئ فلسفيةً مجرّدةً أكثر منها آراء علمية مجربة، ونتيجة لفهمٍ عقليٍّ وإيمانٍ بقيمٍ عقليةٍ محدودةٍ أكثر من كونها نتيجةً لفهمٍ استنتاجيٍّ وبحثٍ تجريبيٍّ في حاجات الإنسان وخصائصه السيكولوجية والفسيولوجية والطبيعية.

فإنّ من يدرس النهضة الأوروبّية الحديثة ـ كما يسمّيها التاريخ الأوروبي ـ بفهمٍ يستطيع أن يدرك أنّ اتّجاهها العام في ميادين المادة كان يختلف عن اتّجاهها العامّ في الحقل الاجتماعي والمجال التنظيمي للحياة. فهي في ميادين المادة كانت علمية، إذ قامت أفكارها عن دنيا المادة على أساس الملاحظة والتجربة، فأفكارها عن تركيب الماء والهواء، أو عن قانون الجذب، أو فلق الذرّة أفكار

علمية مستمدّة من الملاحظة والتجربة. وأمّا في الميدان الاجتماعي فقد تكوّن العقل الغربي الحديث على أساس المذاهب النظرية، لا الأفكار العلمية. فهو ينادي ـ مثلاً ـ بحقوق الإنسان العامة التي أعلنها في ثورته الاجتماعية. ومن الواضح أنّ فكرة الحقّ نفسها ليست فكرةً علمية؛ لأنّ حقّ الإنسان في الحرّية ـ مثلاً ـ ليس شيئاً مادياً قابلاً للقياس والتجربة، فهو خارج عن نطاق البحث العلمي، وإنّما الحاجة هي الظاهرة المادّية التي يمكن أن تدرس علمياً.

وإذا لاحظنا مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع، الذي يعتبر ـ من الوجهة النظرية ـ أحد المبادئ الأساسية للحياة الاجتماعية الحديثة فإنّنا نجد أنّ هذا المبدأ لم يستنتج بشكلٍ علميٍّ من التجربة والملاحظة الدقيقة؛ لأنّ الناس في مقاييس العلم ليسوا متساوينَ إلّا في صفة الإنسانية العامة، ثمّ هم مختلفون بعد ذلك في مزاياهم الطبيعية والفسيولوجية والنفسية والعقلية، وإنّما يعبّر مبدأ المساواة عن قيمةٍ خلقيةٍ هي من مدلولات العقل، لا من مدلولات التجربة.

وهكذا نستطيع بوضوحٍ أن نميّز بين طابع النظام الاجتماعي في الحضارة الغربية الحديثة وبين الطابع العلمي، وندرك أنّ الاتّجاه العلمي في التفكير الذي برعت فيه أُوروبّا الحديثة لم يشمل حقل التنظيم الاجتماعي، وليس هو الأساس الذي استنبطت منه أُوروبّا أنظمتها ومبادئها الاجتماعية في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع.

ونحن بهذا إنّما نقرّر الحقيقة، ولسنا نريد أن نعيب على الحضارة الغربية إهمالها لقيمة المعرفة العلمية في مجال التنظيم الاجتماعي، أو نؤاخذها على عدم إقامة هذا النظام على أساس التجارب العلمية الطبيعية، فإنّ هذه التجارب العلمية لا تصلح لأنْ تكون أساساً للتنظيم الاجتماعي.

صحيح أنّ حاجات الإنسان يمكن إخضاعها للتجربة في كثيرٍ من الأحايين، وكذلك أساليب إشباعها ولكنّ المسألة الأساسية في النظام الاجتماعي

ليست هي إشباع حاجات هذا الفرد أو ذاك، وإنّما هي إيجاد التوازن العادل بين حاجات الأفراد كافّةً وتحديد علاقاتهم ضمن الإطار الذي يُتيح لهم إشباع تلك الحاجات.

ومن الواضح أنّ التجربة العلمية على هذا الفرد أو ذاك لا تسمح باكتشاف ذلك الإطار، ونوعية تلك العلاقات، وطريقة إيجاد ذلك التوازن، وإنّما يُكتَشف ذلك خلال ممارسة المجتمع كلّه لنظامٍ اجتماعي، إذ تتكشّف خلال التجربة الاجتماعية مواطن الضعف والقوة في النظام، وبالتالي ما يجب اتّباعه لإيجاد التوازن العادل المطلوب، الكفيل بسعادة المجموع.

أضف الى ذلك: أنّ بعض الحاجات أو المضاعفات لا يمكن اكتشافها في تجربةٍ علميةٍ واحدة، فخذ اليك مثلاً: هذا الشخص الذي يعتاد الزنا، فقد لا تجد في كيانه ـ بوصفه إنساناً سعيداً ـ ما ينقصه أو يكدره، ولكنّك قد تجد المجتمع الذي عاش ـ كما يعيش هذا الفرد ـ مرحلةً كبيرةً من عمره، وأباح لنفسه الانسياق مع شهوات الجنس...، قد تجده بعد فترةٍ من تجربته الاجتماعية منهاراً، قد تصدّع كيانه الروحي، وفقد شجاعته الأدبية، وإرادته الحرّة، وجذوته الفكرية.

فليست كلّ النتائج التي لابدّ من معرفتها لدى وضع النظام الاجتماعي الأصلح يمكن اكتشافها بتجربةٍ علميةٍ نمارسها في المختبرات الطبيعية والفسلجية، أو في المختبرات النفسية على هذا الفرد أو ذاك، وإنّما يتوقّف اكتشافها على تجارب اجتماعيةٍ طويلة الأمد.

وبعد هذا فإنّ استخدام التجربة العلمية الطبيعية في مجال التنظيم الاجتماعي يمنىٰ بنفس النزعة الذاتية التي تهدِّد استخدامنا للتجارب الاجتماعية، فما دام للفرد مصالحه ومنافعه الخاصّة التي قد تتّفق مع الحقيقة التي تقرّرها التجربة وقد تختلف يظلّ ممكناً دائماً أن يتّجه تفكيره اتّجاهاً ذاتياً، ويفقد الموضوعية التي تتميّز بها الأفكار العلمية في سائر المجالات الأُخرىٰ.

[أهمّ المذاهب الاجتماعية]

والآن وقد عرفنا مدى قدرة الإنسان على حلّ المشكلة الاجتماعية والجواب عن السؤال الأساسي فيها نستعرض أهمّ المذاهب الاجتماعية التي تسود الذهنية الإنسانية العامّة اليوم، ويقوم بينها الصراع الفكري أو السياسي على اختلاف مدى وجودها الاجتماعي في حياة الإنسان، وهي مذاهب أربعة:

١ ـ النظام الديمقراطي الرأسمالي.

٢ ـ النظام الاشتراكي.

٣ ـ النظام الشيوعي.

٤ ـ النظام الإسلامي.

والثلاثة الأُولىٰ من هذه المذاهب تمثّل ثلاث وجهات نظرٍ بشريةٍ في الجواب على السؤال الأساسي: ما هو النظام الأصلح؟ فهي أجوبة وضعها الإنسان على هذا السؤال؛ وفقاً لإمكاناته وقدرته المحدودة التي تبيّنّا مداها قبل لحظة.

وأمّا النظام الإسلامي فهو يعرض نفسه على الصعيد الاجتماعي بوصفه ديناً قائماً على أساس الوحي ومعطىً إلهياً، لا فكراً تجريبياً منبثقاً عن قدرة الإنسان وإمكاناته.

ويتقاسم العالم اليوم اثنان من هذه الأنظمة الأربعة: فالنظام الديمقراطي الرأسمالي هو أساس الحكم في بقعةٍ كبيرةٍ من الأرض، والنظام الاشتراكي هو السائد في بقعةٍ كبيرةٍ أُخرى. وكلّ من النظامين يملك كياناً سياسياً عظيماً، يحميه في صراعه مع الآخر، ويسلّحه في معركته الجبّارة التي يخوضها أبطالها في سبيل

الحصول على قيادة العالم وتوحيد النظام الاجتماعي فيه.

وأمّا النظامان الشيوعي والإسلامي فوجودهما بالفعل فكريّ خالص. غير أنّ النظام الإسلامي مرّ بتجربةٍ من أروع تجارب النظم الاجتماعية وأنجحها، ثمّ عصفت به العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئيّين أو كاد، وبقيت التجربة في رحمة أُناسٍ لم ينضج الإسلام في نفوسهم، ولم يملأ أرواحهم بروحه وجوهره، فعجزت عن الصمود والبقاء، فتقوّض الكيان الإسلامي، وبقي نظام الإسلام فكرةً في ذهن الأُمّة الإسلامية، وعقيدةً في قلوب المسلمين، وأملاً يسعىٰ الى تحقيقه أبناؤه المجاهدون.

وأمّا النظام الشيوعي فهو فكرة غير مجرّبةٍ حتّىٰ الآن تجربةً كاملة، وإنّما تتّجه قيادة المعسكر الاشتراكي اليوم الى تهيئة جوٍّ اجتماعيٍّ له، بعد أن عجزت عن تطبيقه حين ملكت زمام الحكم، فأعلنت النظام الاشتراكي، وطبّقته كخطوةٍ الى الشيوعية الحقيقية.

فما هو موضعنا من هذه الأنظمة ؟

وما هي قضيتنا التي يجب أن تنذر حياتنا لها، ونقود السفينة الى شاطئها ؟

الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعيّة

٢

الديمقراطيّة الرأسماليّة

- الحرّيات الأربع في النظام الرأسمالي .
- الاتجاه المادّي في الرأسماليّة .
- موضع الأخلاق من الرأسماليّة .
- مآسي النظام الرأسمالي .

ولنبدأ بالنظام الديمقراطي الرأسمالي، هذا النظام الذي أطاح بلونٍ من الظلم في الحياة الاقتصادية، وبالحكم الدكتاتوري في الحياة السياسية، وبجمود الكنيسة وما اليها في الحياة الفكرية، وهيّأ مقاليد الحكم والنفوذ لفئةٍ حاكمةٍ جديدةٍ حلّت محلّ السابقين، وقامت بنفس دورهم الاجتماعي في أُسلوبٍ جديد.

وقد قامت الديمقراطية الرأسمالية: على الإيمان بالفرد إيماناً لا حدّ له، وبأنّ مصالحه الخاصّة بنفسها تكفل - بصورةٍ طبيعيةٍ - مصلحة المجتمع في مختلف الميادين، وأنّ فكرة الدولة إنّما تستهدف حماية الأفراد ومصالحهم الخاصّة، فلا يجوز لها أن تتعدّى حدود هذا الهدف في نشاطها ومجالات عملها.

[الحرّيات الأربع في النظام الرأسمالي:]

ويتلخّص النظام الديمقراطي الرأسمالي في إعلان الحرّيات الأربع: السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والشخصية.

فالحرية السياسية تجعل لكلّ فردٍ كلاماً مسموعاً ورأياً محترماً في تقرير الحياة العامة للأُمّة ووضع خططها ورسم قوانينها وتعيين السلطات القائمة

لحمايتها؛ وذلك لأنّ النظام الاجتماعي للأُمّة والجهاز الحاكم فيها مسألة تتّصل اتّصالاً مباشراً بحياة كلّ فردٍ من أفرادها، وتؤثّر تأثيراً حاسماً في سعادته أو شقائه، فمن الطبيعي حينئذٍ أن يكون لكلّ فردٍ حقّ المشاركة في بناء النظام والحكم.

واذا كانت المسألة الاجتماعية ـ كما قلنا ـ مسألة حياةٍ أو موت، ومسألة سعادةٍ أو شقاءٍ للمواطنين الذين تسري عليهم القوانين والأنظمة العامة فمن الطبيعي أيضاً أن لا يباح الاضطلاع بمسؤوليتها لفردٍ أو لمجموعةٍ من الأفراد ـ مهما كانت الظروف ـ ما دام لم يوجد الفرد الذي يرتفع في نزاهة قصده ورجاحة عقله على الأهواء والأخطاء.

فلا بدّ إذن من إعلان المساواة التامّة في الحقوق السياسية بين المواطنين كافّة؛ لأنّهم يتساوون في تحمّل نتائج المسألة الاجتماعية، والخضوع لمقتضيات السلطات التشريعية والتنفيذية. وعلى هذا الأساس قام حقّ التصويت ومبدأ الانتخاب العام، الذي يضمن انبثاق الجهاز الحاكم ـ بكل سلطاته وشعبه ـ عن أكثرية المواطنين.

والحرّية الاقتصادية ترتكز على الإيمان بالاقتصاد الحرّ الذي قامت عليه سياسة الباب المفتوح، وتقرّر فتح جميع الأبواب وتهيئة كلّ الميادين أمام المواطن في المجال الاقتصادي، فيباح التملّك للاستهلاك وللإنتاج معاً، وتباح هذه الملكية الإنتاجية التي يتكوّن منها رأس المال من غير حدٍّ وتقييد، وللجميع على حدٍّ سواء. فلكلّ فردٍ مطلق الحرّية في إنتاج أيّ أُسلوبٍ وسلوك أيّ طريق لكسب الثروة وتضخيمها ومضاعفتها على ضوء مصالحه ومنافعه الشخصية.

وفي زعم بعض المدافعين عن هذه الحرّية الاقتصادية: أنّ قوانين الاقتصاد

السياسي التي تجري على أُصولٍ عامّةٍ بصورةٍ طبيعيةٍ كفيلة بسعادة المجتمع وحفظ التوازن الاقتصادي فيه، وأنّ المصلحة الشخصية ـ التي هي الحافز القويّ والهدف الحقيقيّ للفرد في عمله ونشاطه ـ هي خير ضمانٍ للمصلحة الاجتماعية العامة، وأنّ التنافس الذي يقوم في السوق الحرّة نتيجةً لتساوي المنتجين والمتّجرين في حقّهم من الحرّية الاقتصادية يكفي وحده لتحقيق روح العدل والإنصاف في شتى الاتفاقات والمعاملات.

فالقوانين الطبيعية للاقتصاد تتدخّل ـ مثلاً ـ في حفظ المستوى الطبيعي للثمن بصورةٍ تكاد أن تكون آلية، وذلك أنّ الثمن اذا ارتفع عن حدوده الطبيعية العادلة انخفض الطلب بحكم القانون الطبيعي الذي يحكم بأنّ ارتفاع الثمن يؤثّر في انخفاض الطلب، وانخفاض الطلب بدوره يقوم بتخفيض الثمن؛ تحقيقاً لقانونٍ طبيعيٍّ آخر، ولا يتركه حتّى ينخفض به الى مستواه السابق، ويزول الشذوذ بذلك.

والمصلحة الشخصية تفرض على الفرد دائماً التفكير في كيفية زيادة الإنتاج وتحسينه، مع تقليل مصارفه ونفقاته، وذلك يحقّق مصلحة المجتمع في نفس الوقت الذي يعتبر مسألةً خاصّةً بالفرد أيضاً.

والتنافس يقتضي ـ بصورةٍ طبيعيةٍ ـ تحديد أثمان البضائع وأُجور العمّال والمستخدمين بشكلٍ عادلٍ لا ظلم فيه ولا إجحاف؛ لأنّ كلَّ بائعٍ أو منتجٍ يخشىٰ من رفع أثمان بضائعه أو تخفيض أُجور عمّاله؛ بسبب منافسة الآخرين له من البائعين والمنتجين.

والحرّية الفكرية تعني أن يعيش الناس أحراراً في عقائدهم وأفكارهم، يفكّرون حسب ما يتراءىٰ لهم ويَحلو لعقولهم ويعتقدون ما يصل اليه اجتهادهم، أو ما توحيه اليهم مشتهياتهم وأهواؤهم بدون عائقٍ من السلطة. فالدولة لا تسلب

هذه الحرّية عن فرد، ولا تمنعه عن ممارسة حقّه فيها والإعلان عن أفكاره ومعتقداته، والدفاع عن وجهات نظره واجتهاده.

والحرّية الشخصية تعبّر عن تحرّر الإنسان في سلوكه الخاصّ من مختلف ألوان الضغط والتحديد، فهو يملك إرادته وتطويرها وفقاً لرغباته الخاصّة مهما نجم عن استعماله لسيطرته هذه على سلوكه الخاصّ من مضاعفاتٍ ونتائج ما لم تصطدم بسيطرة الآخرين على سلوكهم. فالحدّ النهائي الذي تقف عنده الحرّية الشخصية لكلّ فردٍ: حرية الآخرين، فما لم يمسّها الفرد بسوءٍ فلا جناح عليه أن يكيّف حياته باللون الذي يحلو له ويتبع مختلف العادات والتقاليد والشعائر والطقوس التي يستذوِقها؛ لأنّ ذلك مسألة خاصّة تتّصل بكيانه وحاضره ومستقبله. وما دام يملك هذا الكيان فهو قادر على التصرّف فيه كما يشاء.

وليست الحرّية الدينية ـ في رأي الرأسمالية التي تنادي بها ـ إلّا تعبيراً عن الحرّية الفكرية في جانبها العقائدي، وعن الحرّية الشخصية في الجانب العمليّ الذي يتّصل بالشعائر والسلوك.

ويستخلص من هذا العرض: أنّ الخطّ الفكريّ العريض لهذا النظام ـ كما ألمحنا اليه ـ هو: أنّ مصالح المجتمع مرتبطة بمصالح الأفراد، فالفرد هو القاعدة التي يجب أن يرتكز عليها النظام الاجتماعي، والدولة الصالحة هي الجهاز الذي يسخَّر لخدمة الفرد وحسابه، والأداة القوية لحفظ مصالحه وحمايتها.

هذه هي الديمقراطية الرأسمالية في ركائزها الأساسية التي قامت من أجلها جملة من الثورات، وجاهد في سبيلها كثير من الشعوب والأُمم في ظلّ قادةٍ كانوا حين يعبّرون عن هذا النظام الجديد ويعدونهم بمحاسنه يصفون الجنّة في نعيمها وسعادتها، وما تحفل به من انطلاقٍ وهناءٍ وكرامةٍ وثراءٍ، وقد أُجريت عليها بعد

ذلك عدّة من التعديلات، غير أنّها لم تمسَّ جوهرها بالصميم، بل بقيت محتفظةً بأهمِّ ركائزها وأُسسها.

الاتّجاه المادّي في الرأسمالية:

ومن الواضح أنّ هذا النظام الاجتماعي نظام مادّي خالص؛ أخذ فيه الإنسان منفصلاً عن مبدئه وآخرته، محدوداً بالجانب النفعي من حياته المادية، وافترض على هذا الشكل. ولكنّ هذا النظام في نفس الوقت الذي كان مشبعاً بالروح المادية الطاغية لم يُبنَ على فلسفةٍ ماديةٍ للحياة وعلى دراسةٍ مفصّلة لها. فالحياة في الجوّ الاجتماعي لهذا النظام فُصِلت عن كلِّ علاقةٍ خارجةٍ عن حدود المادية والمنفعة، ولكن لم يُهيَّأ لإقامة هذا النظام فهم فلسفيّ كامل لعملية الفصل هذه. ولا أعني بذلك أنّ العالم لم يكن فيه مدارس للفلسفة المادية وأنصار لها، بل كان فيه إقبال على النزعة المادية؛ تأثّراً بالعقلية التجريبية التي شاعت منذ بداية الانقلاب الصناعي[1]، وبروح الشكّ والتبلبل الفكري الذي أحدثه انقلاب الرأي

---

(١) فإنّ التجربة اكتسبت أهمّيةً كبرى في الميدان العلمي، ووفّقت توفيقاً لم يكن في الحسبان الى الكشف عن حقائق كثيرة، وإزاحة الستار عن أسرار مدهشةٍ أتاحت للإنسانية أن تستثمر تلك الأسرار والحقائق في حياتها العملية. وهذا التوفيق الذي حصلت عليه التجربة أشاد لها قدسية في العقلية العامة، وجعل الناس ينصرفون عن الأفكار العقلية، وعن كلّ الحقائق التي لا تظهر في ميدان الحسّ والتجربة، حتى صار الحسّ التجريبي في عقيدة كثيرٍ من التجريبيّين الأساس الوحيد لجميع المعارف والعلوم. وقد أوضحنا في « فلسفتنا : المصدر الأساسي للمذهب التجريبي » : أنّ التجربة بنفسها تعتمد على الفكر العقلي، وأنّ الأساس الأول للعلوم والمعارف هو العقل: الذي يدرك حقائقَ لا يقع عليها الحسّ كما يدرك الحقائق المحسوسة. (المؤلف ﷺ).

في طائفةٍ من الأفكار كانت تُعَدُّ من أوضح الحقائق وأكثرها صحة[١]، وبروح التمرّد والسخط على الدين المزعوم، الذي كان يجمّد الأفكار والعقول، ويتملّق للظلم والجبروت، وينتصر للفساد الاجتماعي في كلّ معركةٍ يخوضها مع الضعفاء والمضطَهَدين[٢].

فهذه العوامل الثلاثة ساعدت على بعث المادية في كثيرٍ من العقليات الغربية...

كلّ هذا صحيح، ولكنّ النظام الرأسمالي لم يركّز على فهمٍ فلسفيٍّ ماديٍّ للحياة، وهذا هو التناقض والعجز، فإنّ المسألة الاجتماعية للحياة تتّصل بواقع الحياة، ولا تتبلور في شكلٍ صحيحٍ إلّا اذا أُقيمت على قاعدةٍ مركزيةٍ تشرح الحياة وواقعها وحدودها، والنظام الرأسمالي يفقد هذه القاعدة، فهو ينطوي على

---

(١) فإنّ جملةً من العقائد العامة كانت في درجةٍ عاليةٍ من الوضوح والبداهة في النظر العام، مع أنّها لم تكن قائمةً على أساسٍ من منطقٍ عقليٍّ أو دليلٍ فلسفي، كالإيمان بأنّ الأرض مركز العالم. فلما انهارت هذه العقائد في ظلّ التجارب الصحيحة تزعزع الإيمان العام، وسيطرت موجة من الشكّ على كثيرٍ من الأذهان، فبعثت السفسطة اليونانية من جديدٍ متأثّرةً بروح الشكّ، كما تأثّرت في العهد اليوناني بروح الشكّ الذي تولّد من تناقض المذاهب الفلسفية وشدّة الجدل بينها. (المؤلف ﷺ)

(٢) فإنّ الكنيسة لعبت دوراً هامّاً في استغلال الدين استغلالاً شنيعاً؛ وجعل اسمه أداة لمآربها وأغراضها، وخنق الأنفاس العلمية والاجتماعية، وأقامت محاكم التفتيش، وأعطت لها الصلاحيات الواسعة للتصرّف في المقدَّرات، حتى تولّد عن ذلك كلّه التبرّم بالدين والسخط عليه؛ لأنّ الجريمة ارتكبت باسمه، مع أنّه في واقعه المصفّىٰ وجوهره الصحيح لا يقلّ عن أُولئك الساخطين والمبرمين ضيقاً بتلك الجريمة واستقطاعاً لدوافعها ونتائجها. (المؤلّف ﷺ).

خداعٍ وتضليل، أو على عجلةٍ وقلّة أناةٍ حين تـجمد المسألة الواقـعية للـحياة وتدرس المسألة الاجتماعية منفصلةً عنها، مع أنّ قوام الميزان الفكـري للـنظام بتحديد نظرته منذ البداية الى واقع الحياة؛ التي تموّن المجتمع بالمادة الاجتماعية ـ وهي العلاقات المتبادلة بين الناس ـ وطريقة فهمه لهـا واكـتشاف أسـرارهـا وقيمها.

فالإنسان في هذا الكوكب إن كان من صنع قوةٍ مدبّرةٍ مهيمنةٍ عالمةٍ بأسراره وخفاياه، بظواهره ودقائقه، قائمةٍ على تنظيمه وتوجيهه فمن الطبيعي أن يخضع في توجيهه وتكييف حياته لتلك القوة الخالقة؛ لأنّها أبصر بأمره وأعلم بواقـعه، وأنزه قصداً وأشدّ اعتدالاً منه.

وأيضاً فإنّ هذه الحياة المحدودة إن كانت بداية الشوط لحياةٍ خالدةٍ تنبثق عنها، وتتلوّن بطابعها، وتتوقّف موازينها على مدى اعتدال الحياة الأُولىٰ ونزاهتها فمن الطبيعي أن تنظمّ الحياة الحاضرة بما هي بداية الشوط لحياةٍ لا فناء فـيها، وتقام على أُسس القيم المعنوية والمادية معاً.

وإذن فمسألة الإيمان بالله وانبثاق الحياة عنه ليست مسألةً فكريةً خالصةً لا علاقة لها بالحياة؛ لتفصل عن مجالات الحياة ويشرع لها طرائقها ودساتيرها، مع إغفال تلك المسألة وفصلها، بل هي مسألة تـتّصل بـالعقل والقـلب والحـياة جميعاً.

والدليل على مدى اتّصالها بالحياة من الديمقراطية الرأسمالية نـفسها: أنّ الفكرة فيها تقوم على أساس الإيمان بعدم وجود شخصيةٍ أو مجموعةٍ من الأفراد بلغت من العصمة في قصدها وميلها وفي رأيها واجتهادها الى الدرجة التي تُبيح إيكال المسألة الاجتماعية اليها، والتعويل في إقامة حياةٍ صالحةٍ للأمّـة عـليها. وهذا الأساس بنفسه لا موضع ولا معنى له إلّا اذا أُقيم على فلسفةٍ مادّيةٍ خالصة

لا تعترف بإمكان انبثاق النظام إلّا عن عقلٍ بشريٍّ محدود.

فالنظام الرأسمالي ماديّ بكلّ ما للّفظ من معنى، فهو إمّا أن يكون قد استبطن المادية ولم يجرأ على الإعلان عن ربطه بها وارتكازه عليها، وإمّا أن يكون جاهلاً بمدى الربط الطبيعي بين المسألة الواقعية للحياة ومسألتها الاجتماعية. وعلى هذا فهو يفقد الفلسفة التي لا بدّ لكلّ نظامٍ اجتماعيٍّ أن يرتكز عليها. وهو ـ بكلمةٍ ـ نظام مادي، وإن لم يكن مُقاماً على فلسفةٍ ماديةٍ واضحةِ الخطوط.

موضع الأخلاق من الرأسمالية:

وكان من جرّاء هذه المادية التي زخر النظام بروحها: أنْ أُقصيت الأخلاق من الحساب، ولم يلحظ لها وجود في ذلك النظام، أو بالأحرىٰ تبدّلت مفاهيمها ومقاييسها، وأُعلنت المصلحة الشخصية كهدفٍ أعلىٰ، والحرّيات جميعاً كوسيلةٍ لتحقيق تلك المصلحة. فنشأ عن ذلك أكثر ما ضجّ به العالم الحديث من محنٍ وكوارث، ومآسي ومصائب.

وقد يدافع أنصار الديمقراطية الرأسمالية عن وجهة نظرها في الفرد ومصالحه الشخصية، قائلين: إنّ الهدف الشخصي بنفسه يحقّق المصلحة الاجتماعية، وإنّ النتائج التي تحقّقها الأخلاق بقيمها الروحية تحقّق في المجتمع الديمقراطي الرأسمالي، لكن لا عن طريق الأخلاق، بل عن طريق الدوافع الخاصّة وخدمتها. فإنّ الإنسان حين يقوم بخدمةٍ اجتماعيةٍ يحقّق بذلك مصلحةً شخصيةً أيضاً؛ باعتباره جزءاً من المجتمع الذي سعىٰ في سبيله، وحين ينقذ حياة شخصٍ تعرّضت للخطر فقد أفاد نفسه أيضاً؛ لأنّ حياة الشخص سوف تقوم بخدمةٍ للهيئة الاجتماعية فيعود عليه نصيب منها، وإذن فالدافع الشخصي والحسّ النفعي

يكفيان لتأمين المصالح الاجتماعية وضمانها ما دامت ترجع بالتحليل الى مصالح خاصّةٍ ومنافع فردية.

وهذا الدفاع أقرب الى الخيال الواسع منه الى الاستدلال. فتصوَّر بنفسك أنّ المقياس العملي في الحياة لكلّ فردٍ في الأُمّة اذا كان هو تحقيق منافعه ومصالحه الخاصّة على أوسع نطاقٍ وأبعد مدى، وكانت الدولة توفّر للفرد حرّياته وتقدّسه بغير تحفّظٍ ولا تحديد فما هو وضع العمل الاجتماعي من قاموس هؤلاء الأفراد؟! وكيف يمكن أن يكون اتّصال المصلحة الاجتماعية بالفرد كافياً لتوجيه الأفراد نحو الأعمال التي تدعو اليها القيم الخلقية؟! مع أنّ كثيراً من تلك الأعمال لا تعودعلى الفرد بشيءٍ من النفع، واذا اتّفق أن كان فيها شيء من النفع باعتباره فرداً من المجتمع فكثيراً ما يزاحم هذا النفع الضئيل ـ الذي لا يدركه الإنسان إلّا في نظرةٍ تحليليةٍ ـ بفوات منافع عاجلةٍ أو مصالح فردية تجد في الحرّيات ضماناً لتحقيقها، فيُطيح الفرد في سبيلها بكلّ برنامج الخلق والضمير الروحي.

مآسي النظام الرأسمالي:

واذا أردنا أن نستعرض الحلقات المتسلسلة من المآسي الاجتماعية التي انبثقت عن هذا النظام المرتجل لا على أساسٍ فلسفيٍّ مدروسٍ فسوف يضيق بذلك المجال المحدود لهذا البحث، ولذا نلمح اليها:

فأوّل تلك الحلقات: تحكّم الأكثرية في الأقلّية ومصالحها ومسائلها الحيوية، فإنّ الحرّية السياسية كانت تعني: أنّ وضع النظام والقوانين وتمشيتها من حقّ الأكثرية، ولنتصور أنّ الفئة التي تمثّل الأكثرية في الأُمّة ملكت زمام الحكم

والتشريع، وهي تحمل العقلية الديمقراطية الرأسمالية، وهي عقلية مادية خالصة في اتّجاهها ونزعاتها وأهدافها فماذا يكون مصير الفئة الأُخرى ؟ أو ماذا ترتقب للأقلية من حياةٍ في ظلّ قوانين تشرّع لحساب الأكثرية ولحفظ مصالحها ؟، وهل يكون من الغريب حينئذٍ اذا شرّعت الأكثرية القوانين على ضوء مصالحها الخاصّة وأهملت مصالح الأقلية واتّجهت الى تحقيق رغباتها اتّجاهاً مجحفاً بحقوق الآخرين ؟ فمَن الذي يحفظ لهذه الأقلية كيانها الحيوي ويذبّ عن وجهها الظلم ما دامت المصلحة الشخصية هي مسألة كلّ فرد، وما دامت الأكثرية لا تعرف للقيم الروحية والمعنوية مفهوماً في عقليتها الاجتماعية ؟

وبطبيعة الحال أنّ التحكّم سوف يبقى في ظلّ النظام كما كان في السابق، وأنّ مظاهر الاستغلال والاستهتار بحقوق الآخرين ومصالحهم ستحفظ في الجوّ الاجتماعي لهذا النظام، كحالها في الأجواء الاجتماعية القديمة، وغاية ما في الموضوع من فرقٍ أنّ الاستهتار بالكرامة الانسانية كان من قبل أفرادٍ بأُمّة، وأصبح في هذا النظام من الفئات التي تمثّل الأكثريات بالنسبة الى الأقليات التي تشكّل بمجموعها عدداً هائلاً من البشر.

وليت الأمر وقف عند هذا الحدّ؛ إذاً لكانت المأساة هيّنة، ولكان المسرح يحتفل بالضحكات أكثر ممّا يعرض من دموع، بل إنّ الأمر تفاقم واشتدّ حين برزت المسألة الاقتصادية من هذا النظام بعد ذلك، فقرّرت الحرّية الاقتصادية على هذا النحو الذي عرضناه سابقاً، وأجازت مختلف أساليب الثراء وألوانه مهما كان فاحشاً، ومهما كان شاذّاً في طريقته وأسبابه، وضمنت تحقيق ما أعلنت عنه في الوقت الذي كان العالم يحتفل بانقلابٍ صناعيٍّ كبير، والعلم يتمخّض عن ولادة الآلة التي قلّبت وجه الصناعة واكتسحت الصناعات اليدوية ونحوها،

فانكشف الميدان عن ثراءٍ فاحشٍ من جانب الأُقلّية من أفراد الأمّة؛ ممّن أتاحت لهم الفرص وسائل الإنتاج الحديث، وزوّدتهم الحرّيات الرأسمالية غير المحدودة بضماناتٍ كافيةٍ لاستثمارها واستغلالها الى أبعد حدٍّ، والقضاء بها على كثيرٍ من فئات الأُمّة التي اكتسحت الآلة البخارية صناعتها، وزعزعت حياتها، ولم تجد سبيلاً للصمود في وجه التيّار ما دام أرباب الصناعات الحديثة مسلَّحين بالحرّية الاقتصادية وبحقوق الحرّيات المقدّسة كلّها.

وهكذا خلا الميدان إلّا من تلك الصفوة من أرباب الصناعات والإنتاج، وتضاءلت الفئة الوسطى واقتربت الى المستوى العام المنخفض، وصارت هذه الأكثرية المحطَّمة تحت رحمة تلك الصفوة التي لا تفكّر ولا تحسب إلّا على الطريقة الديمقراطية الرأسمالية. ومن الطبيعي حينئذٍ أن لا تمدّ يد العطف والمعونة الى هؤلاء لتنتشلهم من الهوّة وتشركهم في مغانمها الضخمة. ولماذا تفعل ذلك ما دام المقياس الخلقي هو المنفعة واللذّة، وما دامت الدولة تضمن لها مطلق الحرّية فيما تعمل، وما دام النظام الديمقراطي الرأسمالي يضيق بالفلسفة المعنوية للحياة ومفاهيمها الخاصّة؟!

فالمسألة إذاً يجب أن تدرس بالطريقة التي يوحي بها هذا النظام، وهي: أن يستغلّ هؤلاء الكبراء حاجة الأكثرية اليهم ومقوّماتهم المعيشية، فيفرض على القادرين العمل في ميادينهم ومصانعهم في مدّةٍ لا يمكن الزيادة عليها، وبأثمانٍ لا تفي إلّا بالحياة الضرورية لهم.

هذا هو منطق المنفعة الخالص الذي كان من الطبيعي أن يسلكوه، وتنقسم الأُمّة بسبب ذلك الى: فئةٍ في قمّة الثراء، وأكثريةٍ في المهوى السحيق.

وهنا يتبلور الحقّ السياسي للأُمّة من جديدٍ بشكلٍ آخر. فالمساواة في

الحقوق السياسية بين أفراد المواطنين وإن لم تُمحَ من سجلّ النظام غير أنّها لم تَعُد بعد هذه الزعازع إلّا خيالاً وتفكيراً خالصاً، فإنّ الحرّية الاقتصادية حين تسجِّل ما عرضناه من نتائج تنتهي الى الانقسام الفظيع الذي مرّ في العرض، وتكون هي المسيطرة على الموقف، والماسكة بالزمام، وتقهر الحرّية السياسية أمامها. فإنّ الفئة الرأسمالية بحكم مركزها الاقتصادي من المجتمع، وقدرتها على استعمال جميع وسائل الدعاية، وتمكّنها من شراء الأنصار والأعوان تهيمن على مقاليد الحكم في الأُمّة، وتتسلّم السلطة لتسخيرها في مصالحها والسهر على مآربها، ويصبح التشريع والنظام الاجتماعي خاضعاً لسيطرة رأس المال؛ بعد أن كان المفروض في المفاهيم الديمقراطية أنّه من حقّ الأُمّة جمعاء.

هكذا تعود الديمقراطية الرأسمالية في نهاية المطاف حكماً تستأثر به الأقلّية، وسلطاناً يحمي به عدّةٌ من الأفراد كيانهم على حساب الآخرين، بالعقلية النفعية التي يستوحونها من الثقافة الديمقراطية الرأسمالية.

ونصل هنا الى أفظع حلقات المأساة التي يمثّلها هذا النظام، فإنّ هؤلاء السادة الذين وضع النظام الديمقراطي الرأسمالي في أيديهم كلّ نفوذ، وزوّدهم بكلّ قوةٍ وطاقةٍ سوف يمدّون أنظارهم ـ بوحيٍ من عقلية هذا النظام ـ الى الآفاق، ويشعرون بوحيٍ من مصالحهم وأغراضهم أنّهم في حاجةٍ الى مناطق نفوذٍ جديدة؛ وذلك لسببين :

الأوّل : أنّ وفرة الإنتاج تتوقّف على مدى توفّر المواد الأوّلية وكثرتها، فكلّ من يكون حظّه من تلك المواد أعظم تكون طاقاته الإنتاجية أقوى وأكثر. وهذه المواد منتشرة في بلاد الله العريضة، واذا كان من الواجب الحصول عليها فاللازم السيطرة على البلاد التي تملك الموادّ لامتصاصها واستغلالها.

الثاني : أنّ شدّة حركة الإنتاج وقوتها بدافع من الحرص على كثرة الربح من ناحية، وانخفاض المستوى المعيشي لكثيرٍ من المواطنين بدافعٍ من الشَرَهِ المادي للفئة الرأسمالية، ومغالبتها للعامة على حقوقها بأساليبها النفعية، التي تجعل المواطنين عاجزين عن شراء المنتجات واستهلاكها، كلّ ذلك يجعل كبار المنتجين في حاجةٍ ماسّةٍ الى أسواق جديدةٍ لبيع المنتجات الفائضة فيها، وإيجاد تلك الأسواق يعني التفكير في بلادٍ جديدة.

وهكذا تدرس المسألة بذهنيةٍ مادّيةٍ خالصة. ومن الطبيعي لمثل هذه الذهنية التي لم يرتكز نظامها على القيم الروحية والخلقية؛ ولم يعترف مذهبها الاجتماعي بغايةٍ إلّا إسعاد هذه الحياة المحدودة بمختلف المتع والشهوات أن ترى في هذين السببين مبرّراً ومسوّغاً منطقياً للاعتداء على البلاد الآمنة، وانتهاك كرامتها، والسيطرة على مقدراتها ومواردها الطبيعية الكبرى، واستغلال ثرواتها لترويج البضائع الفائضة، فكلّ ذلك أمر معقول وجائز في عرف المصالح الفردية التي يقوم على أساسها النظام الرأسمالي والاقتصاد الحرّ.

وينطلق من هنا عملاق يغزو ويحارب، ويقيّد ويكبّل، ويستعمر ويستثمر إرضاءً للشهوات وإشباعاً للرغبات.

فانظر ماذا قاست الإنسانية من ويلات هذا النظام؛ باعتباره مادّياً في روحه وصياغته وأساليبه وأهدافه، وإن لم يكن مركّزاً على فلسفةٍ محدّدةٍ تتّفق مع تلك الروح والصياغة، وتنسجم مع هذه الأساليب والأهداف كما ألمعنا اليه ؟ !

وقدّر بنفسك نصيب المجتمع الذي يقوم على ركائز هذا النظام ومفاهيمه من السعادة والاستقرار، هذا المجتمع الذي ينعدم فيه الإيثار والثقة المتبادلة،

والتراحم والتعاطف الحقيقي، وجميع الاتّجاهات الروحية الخيّرة، فيعيش الفرد فيه وهو يشعر بأنّه المسؤول عن نفسه وحده، وأنّه في خطرٍ من قبل كلّ مصلحةٍ من مصالح الآخرين التي قد تصطدم به، فكأنّه يحيىٰ في صراعٍ دائمٍ ومغالبةٍ مستمرّةٍ لا سلاح له فيها إلّا قواه الخاصّة، ولا هدف له منها إلّا مصالحه الخاصّة.

٣

الاشتراكيّة والشيوعيّة

- ○ النظريّة الماركسيّة .
- ○ الانحراف عن العمليّة الشيوعيّة .
- ○ المؤاخذات على الشيوعيّة .

[النظريّة الماركسيّة:]

في الاشتراكية مذاهب متعدّدة، وأشهرها المذهب الاشتراكي القائم على النظرية الماركسية والمادّية الجدلية التي هي عبارة عن فلسفةٍ خاصّةٍ للحياة، وفهمٍ مادّيٍّ لها على طريقةٍ ديالكتيكية. وقد طبّق المادّيون الديالكتيكيّون هذه المادية الديالكتيكية على التاريخ والاجتماع والاقتصاد، فصارت عقيدةً فلسفيةً في شأن العالم، وطريقة لدرس التاريخ والاجتماع، ومذهباً في الاقتصاد، وخطّةً في السياسة.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّها تصوغ الإنسان كلّه في قالبٍ خاصٍّ، من حيث لون تفكيره، ووجهة نظره الى الحياة وطريقته العملية فيها.

ولا ريب في أنّ الفلسفة المادية وكذلك الطريقة الديالكتيكية ليستا من بدع المذهب الماركسي وابتكاراته، فقد كانت النزعة المادّية تعيش منذ آلاف السنين في الميدان الفلسفي، سافرةً تارةً ومتواريةً أُخرى وراء السفسطة والإنكار المطلق.

كما أنّ الطريقة الديالكتيكية في التفكير عميقة الجذور ببعض خطوطها في التفكير الإنساني، وقد استكملت كلّ خطوطها على يد «هيجل» الفيلسوف

المثالي المعروف. وإنّما جاء «كارل ماركس» الى هذا المنطق وتلك الفلسفة فتبنّاها، وحاول تطبيقها على جميع ميادين الحياة، فقام بتحقيقين :

أحدهما : أن فسّر التاريخ تفسيراً مادّياً خالصاً بطريقةٍ ديالكتيكية.

والآخر : زعم فيه أنّه اكتشف تناقضات رأس المال والقيمة الفائضة التي يسرقها صاحب المال ـ في عقيدته ـ من العامل[1]. وأشاد على أساس هذين التحقيقين إيمانه بضرورة فناء المجتمع الرأسمالي، وإقامة المجتمع الشيوعي والمجتمع الاشتراكي الذي اعتبره خطوةً للإنسانية الى تطبيق الشيوعية تطبيقاً كاملاً.

فالميدان الاجتماعي في هذه الفلسفة ميدان صراعٍ بين المتناقضات، وكلّ وضعٍ اجتماعيٍّ يسود ذلك الميدان فهو ظاهرة مادية خالصة منسجمة مع سائر الظواهر والأحوال المادية ومتأثّرة بها، غير أنّه في نفس الوقت يحمل نقيضه في صميمه، وينشب حينئذٍ الصراع بين النقائض في محتواه؛ حتى تتجمّع المتناقضات وتحدث تبدّلاً في ذلك الوضع وإنشاءً لوضعٍ جديد. وهكذا يبقى العراك قائماً حتى تكون الإنسانية كلّها طبقةً واحدة، وتتمثّل مصالح كلّ فردٍ في مصالح تلك الطبقة الموحّدة؛ في تلك اللحظة يسود الوئام، ويتحقّق السلام، وتزول نهائياً جميع الآثار السيئة للنظام الديمقراطي الرأسمالي؛ لأنّها إنّما كانت تتولّد من تعدّد الطبقة في المجتمع، وهذا التعدّد إنّما نشأ من انقسام المجتمع الى منتج وأجير. وإذن فلا بدّ من وضع حدٍّ فاصلٍ لهذا الانقسام، وذلك بإلغاء الملكية.

وتختلف هنا الشيوعية عن الاشتراكية في الخطوط الاقتصادية الرئيسية؛ وذلك لأنّ الاقتصاد الشيوعي يرتكز :

---

(١) شرحنا هذه النظريات مع دراسةٍ علميةٍ مفصّلةٍ في كتاب «اقتصادنا». (المؤلّف ﷺ).

أولاً: على إلغاء الملكية الخاصّة ومحوها محواً تاماً من المجتمع، وتمليك الثروة كلّها للمجموع وتسليمها الى الدولة؛ باعتبارها الوكيل الشرعي عن المجتمع في إدارتها واستثمارها لخير المجموع. واعتقاد المذهب الشيوعي بضرورة هذا التأميم المطلق إنّما كان ردّ الفعل الطبيعي لمضاعفات الملكية الخاصّة في النظام الديمقراطي الرأسمالي. وقد برّر هذا التأميم: بأنّ المقصود منه إلغاء الطبقة الرأسمالية وتوحيد الشعب في طبقةٍ واحدةٍ، ليختم بذلك الصراع، ويسدّ على الفرد الطريق الى استغلال شتّى الوسائل والأساليب لتضخيم ثروته، إشباعاً لجشعه واندفاعاً بدافع الإثرة وراء المصلحة الشخصية.

ثانياً: على توزيع السلع المنتجة على حسب الحاجات الاستهلاكية للأفراد، ويتلخّص في النصّ الآتي: «من كلٍّ حسب قدرته، ولكلٍّ حسب حاجته». وذلك أنّ كلّ فردٍ له حاجات طبيعية لا يمكنه الحياة بدون توفيرها، فهو يدفع للمجتمع كلّ جهده، فيدفع له المجتمع متطلّبات حياته ويقوم بمعيشته.

ثالثاً: على منهاج اقتصاديٍّ ترسمه الدولة، وتوفّق فيه بين حاجة المجموع والإنتاج في كمّيته وتنويعه وتحديده؛ لئلّا يمنىٰ المجتمع بنفس الأدواء والأزمات التي حصلت في المجتمع الرأسمالي حينما أطلق الحرّيات بغير تحديد.

الانحراف عن العملية الشيوعية:

ولكنّ أقطاب الشيوعية الذين نادوا بهذا النظام لم يستطيعوا أن يطبّقوه بخطوطه كلّها حين قبضوا على مقاليد الحكم، واعتقدوا أنّه لا بدّ لتطبيقه من تطوير الإنسانية في أفكارها ودوافعها ونزعاتها، زاعمين: أن الإنسان سوف يجيء عليه اليوم الذي تموت في نفسه الدوافع الشخصية والعقلية والفردية، وتحيىٰ فيه العقلية

الجماعية والنوازع الجماعية، فلا يفكّر إلّا في المصلحة الاجتماعية، ولا يـندفع إلّا في سبيلها.

ولأجل ذلك كان من الضروري ـ في عرف هـذا المـذهب الاجـتماعي ـ إقامة نظامٍ اشتراكيٍّ قبل ذلك؛ ليتخلّص فـيه الانسـان مـن طـبيعته الحـاضرة، ويكتسب الطبيعة المستعدّة للنظام الشيوعي. وهذا النظام الاشتراكي أُجريت فيه تعديلات مهمّة على الجانب الاقتصادي من الشيوعية.

فالخطّ الأول من خطوط الاقتصاد الشيوعي ـ وهو إلغاء الملكية الفردية ـ قد بُدِّل الى حلٍّ وسط، وهو: تأمـيم الصـناعات الثـقيلة والتـجارة الخـارجـية والتجارات الداخلية، ووضعها جميعاً تحت الانحصار الحكومي. وبكلمةٍ أُخرى: إلغاء رأس المال الكبير مع إطلاق الصناعات والتجارات البسيطة وتركها للأفراد؛ وذلك لأنّ الخطّ العريض في الاقتصاد الشيوعي اصطدم بواقع الطبيعة الإنسانية الذي أشرنا اليه، حيث أخذ الأفراد يتقاعسون عن القيام بوظائفهم والنشاط في عملهم، ويتهرّبون من واجباتهم الاجتماعية؛ لأنّ المفروض فـيه تأمـين النـظام لمعيشتهم وسدّ حاجاتهم، كما أنّ المفروض فـيه عـدم تـحقيق العـمل والجـهد مهما كان شديداً لأكثر من ذلك، فعلام إذن يجهد الفرد ويكدح ويجدّ مـا دامت النتيجة في حسابه هي النتيجة في حالَي الخمول والنشاط؟! ولماذا يـندفع إلى توفير السعادة لغيره، وشراء راحة الآخـرين بـعرقه ودمـوعه وعـصارة حـياته وطاقاته ما دام لا يؤمن بقيمةٍ من قيم الحياة الّا القيمة المادية الخالصة؟! فاضطرّ زعماء هذا المذهب الى تجميد التأميم المطلق.

كما اضطرّوا أيضاً الى تعديل الخطّ الثاني من خطوط الاقتصاد الشيوعي أيضاً، وذلك بجعل فوارق بين الأُجور، لدفع العمّال إلى النشاط والتكـامل فـي العمل؛ معتذرين بأنّها فوارق مؤقّتة سوف تـزول حـينما يـقضى عـلى العـقلية

الرأسمالية، وينشأ الإنسان إنشاءً جديداً. وهم لأجل ذلك يُجرون التغييرات المستمرّة على طرائقهم الاقتصادية وأساليبهم الاشتراكية، لتدارك فشل كلّ طريقةٍ بطريقةٍ جديدة. ولم يوفّقوا حتّى الآن للتخلّص من جميع الركائز الأساسيّة في الاقتصاد الرأسمالي. فلم تُلغَ ـ مثلاً ـ القروض الربوية نهائياً؛ مع أنّها في الواقع أساس الفساد الاجتماعي في الاقتصاد الرأسمالي.

ولا يعني هذا كلّه أنّ أُولئك الزعماء مقصِّرون، أو أنّهم غير جادّين في مذهبهم وغير مخلصين لعقيدتهم، وإنّما يعني أنّهم اصطدموا بالواقع حين أرادوا التطبيق، فوجدوا الطريق مليئاً بالمعاكسات والمناقضات التي تضعها الطبيعة الإنسانية أمام الطريقة الانقلابية للإصلاح الاجتماعي الذي كانوا يبشِّرون به، ففرض عليهم الواقع التراجع آملين أن تتحقق المعجزة في وقت قريبٍ أو بعيد.

وأمّا من الناحية السياسية فالشيوعية تستهدف في نهاية شوطها الطويل الى محو الدولة من المجتمع حين تتحقّق المعجزة وتعمّ العقلية الجماعية كلّ البشر، فلا يفكّر الجميع إلّا في المصلحة المادية للمجموع، وأمّا قبل ذلك، ما دامت المعجزة غير محقّقة، وما دام البشر غير موحَّدين في طبقة، والمجتمع ينقسم الى قوى رأسمالية وعمّالية فاللازم أن يكون الحكم عمّالياً خالصاً. فهو حكم ديمقراطي في حدود دائرة العمال، ودكتاتوري بالنسبة الى العموم.

وقد علّلوا ذلك: بأنّ الدكتاتورية العمّالية في الحكم ضرورية في كلّ المراحل التي تطويها الإنسانية بالعقلية الفردية؛ وذلك حماية لمصالح الطبقة العاملة، وخنقاً لأنفاس الرأسمالية، ومنعاً لها عن البروز الى الميدان من جديد.

والواقع أنّ هذا المذهب الذي يتمثّل في الاشتراكية الماركسية ثمّ في الشيوعية الماركسية يمتاز عن النظام الديمقراطي الرأسمالي: بأنّه يرتكز على

فلسفةٍ مادّيةٍ معيّنة تتبنّى فهماً خاصّاً للحياة، لا يعترف لها بجميع المثل والقيم المعنوية، ويعلّلها تعليلاً لا موضع فيه لخالقٍ فوق حدود الطبيعة، ولا لجزاءٍ مرتقب وراء حدود الحياة المادية المحدودة.

وهذا على عكس الديمقراطية الرأسمالية فإنّها وإن كانت نظاماً مادياً ولكنّها لم تبنَ على أساسٍ فلسفيٍّ محدّد، فالربط الصحيح بين المسألة الواقعية للحياة والمسألة الاجتماعية آمنت به الشيوعية المادية، ولم تؤمن به الديمقراطية الرأسمالية، أو لم تحاول إيضاحه.

وبهذا كان المذهب الشيوعي حقيقاً بالدرس الفلسفي، وامتحانه عن طريق اختبار الفلسفة التي ركّز عليها وانبثق عنها، فإنّ الحكم على كلّ نظامٍ يتوقّف على مدى نجاح مفاهيمه الفلسفية في تصوير الحياة وإدراكها.

ومن السهل أن ندرك في أول نظرةٍ نلقيها على النظام الشيوعي المخفّف أو الكامل: أنّ طابعه العام هو إفناء الفرد في المجتمع وجعله آلةً مسخّرةً لتحقيق الموازين العامة التي يفترضها. فهو على النقيض تماماً من النظام الرأسمالي الحرّ الذي يجعل المجتمع للفرد ويسخّره لمصالحه. فكأنّه قد قُدِّر للشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية ـ في عرف هذين النظامين ـ أن تتصادما وتتصارعا، فكانت الشخصية الفردية هي الفائزة في أحد النظامين الذي أقام تشريعه على أساس الفرد ومنافعه الذاتية، فمُنِيَ المجتمع بالمآسي الاقتصادية التي تزعزع كيانه وتشوّه الحياة في جميع شعبها. وكانت الشخصية الاجتماعية هي الفائزة في النظام الآخر الذي جاء يتدارك أخطاء النظام السابق، فساند المجتمع وحكم على الشخصية الفردية بالاضمحلال والفناء، فأُصيب الأفراد بمحنٍ قاسيةٍ قضت على حرّيتهم ووجودهم الخاصّ، وحقوقهم الطبيعية في الاختيار والتفكير.

المؤاخذات على الشيوعية:

والواقع أنّ النظام الشيوعي وإن عالج جملةً من أدواء الرأسمالية الحرّة بمحوه للملكية الفردية غير أنّ هذا العلاج له مضاعفات طبيعية تجعل ثمن العلاج باهظاً، وطريقة تنفيذه شاقّة على النفس لايمكن سلوكها إلّا إذا فشلت سائر الطرق والأساليب. هذا من ناحية. ومن ناحيةٍ أُخرى هو علاج ناقص لا يضمن القضاء على الفساد الاجتماعي كلّه؛ لأنّه لم يحالفه الصواب في تشخيص الداء وتعيين النقطة التي انطلق منها الشرّ حتى اكتسح العالم في ظلّ الأنظمة الرأسمالية، فبقيت تلك النقطة محافظةً على موضعها من الحياة الاجتماعية في المذهب الشيوعي. وبهذا لم تظفر الإنسانية بالحلّ الحاسم لمشكلتها الكبرى، ولم تحصل على الدواء الذي يطبِّب أدواءها ويستأصل أعراضها الخبيثة.

أمّا مضاعفات هذا العلاج فهي جسيمة جدّاً، فإنّ من شأنه القضاء على حرّيات الأفراد لإقامة الملكية الشيوعية مقام الملكيات الخاصّة؛ وذلك لأنّ هذا التحويل الاجتماعي الهائل على خلاف الطبيعة الإنسانية العامة الى حدّ الآن على الأقلّ، كما يعترف بذلك زعماؤه؛ باعتبار أنّ الإنسان المادي لا يزال يفكّر تفكيراً ذاتياً، ويحسب مصالحه من منظاره الفردي المحدود، ووضع تصميم جديدٍ للمجتمع يذوب فيه الأفراد نهائياً، ويقضي على الدوافع الذاتية قضاءً تاماً موضع التنفيذ يتطلّب قوةً حازمةً تمسك زمام المجتمع بيدٍ حديدية، وتحبس كلّ صوتٍ يعلو فيه، وتخنق كلّ نَفَسٍ يتردَّد في أوساطه، وتحتكر جميع وسائل الدعاية والنشر، وتضرب على الأُمّة نطاقاً لايجوز أن تتعدّاه بحال، وتعاقب على التهمة والظنّة؛ لئلّا يفلت الزمام من يدها فجأةً.

وهذا أمر طبيعيّ في كلّ نظامٍ يراد فرضه على الأُمّة قبل أن تنضج فيها عقلية ذلك النظام وتعمّ روحيته.

نعم، لو أخذ الإنسان المادي يفكّر تفكيراً اجتماعياً، ويعقل مصالحه بعقليةٍ جماعية، وذابت من نفسه جميع العواطف الخاصّة والأهواء الذاتية والانبعاثات النفسية لأمكن أن يقوم نظام يذوب فيه الأفراد، ولا يبقى في الميدان إلّا العملاق الاجتماعي الكبير. ولكنّ تحقيق ذلك في الإنسان المادي الذي لا يؤمن إلّا بحياةٍ محدودةٍ ولا يعرف معنىً لها إلّا اللذّة المادية يحتاج الى معجزةٍ تخلق الجنّة في الدنيا، وتنزل بها من السماء إلى الأرض. والشيوعيون يَعِدوننا بهذه الجنّة، وينتظرون ذلك اليوم الذي يقضي فيه المعمل على طبيعة الإنسان، ويخلقه من جديدٍ إنساناً مثالياً في أفكاره وأعماله، وإن لم يكن يؤمن بذرّةٍ من القيم المثالية والأخلاقية. ولو تحقّقت هذه المعجزة فلنا معهم حينئذٍ كلام.

وأمّا الآن فوضع التصميم الاجتماعي الذي يرومونه يستدعي حبس الأفراد في حدود فكرة هذا التصميم، وتأمين تنفيذه بقيام الفئة المؤمنة به على حمايته، والاحتياط له بكبت الطبيعة الإنسانية والعواطف النفسية، ومنعها عن الانطلاق بكلّ أُسلوبٍ من الأساليب. والفرد في ظلّ هذا النظام وإن كسب تأميناً كاملاً وضماناً اجتماعياً لحياته وحاجاته؛ لأنّ الثروة الجماعية تمدّه بكلّ ذلك في وقت الحاجة ولكن أليس من الأحسن بحال هذا الفرد أن يظفر بهذا التأمين دون أن يخسر استنشاق نسيم الحرّية المهذّبة، ويضطرّ إلى إذابة شخصه في النار، وإغراق نفسه في البحر الاجتماعي المتلاطم ؟ !

وكيف يمكن أن يطمع بالحرّية ـ في ميدانٍ من الميادين ـ إنسان حُرِم من الحرّية في معيشته، وربطت حياته الغذائية ربطاً كاملاً بهيئةٍ معيّنة، مع أنّ الحرّية الاقتصادية والمعيشية هي أساس الحريات جميعاً ؟ !

ويعتذر عن ذلك المعتذرون فيتساءلون: ماذا يصنع الإنسان بالحرّية والاستمتاع بحقّ النقد والإعلان عن آرائه وهو يرزح تحت عبءٍ اجتماعيٍّ

فظيع ؟ ! وماذا يُجديه أن يناقش ويعترض وهو أحوج إلى التغذية الصحيحة والحياة المكفولة منه إلى الاحتجاج والضجيج الذي تنتجه له الحرّية ؟ !

وهؤلاء المتسائلون لم يكونوا ينظرون إلّا إلى الديمقراطية الرأسمالية كأنّها القضية الاجتماعية الوحيدة التي تنافس قضيتهم في الميدان، فانتقصوا من قيمة الكرامة الفردية وحقوقها؛ لأنّهم رأوا فيها خطراً على التيّار الاجتماعي العام... ولكن من حقّ الإنسانية أن لا تضحّي بشيءٍ من مقوّماتها وحقوقها ما دامت غير مضطرّةٍ إلى ذلك، وأنّها إنّما تقف موقف التخيير : بين كرامةٍ هي من الحقّ المعنوي للإنسانية، وبين حاجةٍ هي من الحقّ المادي لها إذا أعوزها النظام الذي يجمع بين الناحيتين ويوفّق الى حلّ المشكلتين.

إنّ إنساناً يعتصر الآخرون طاقاته، ولا يطمئن إلى حياةٍ طيّبةٍ وأجرٍ عادلٍ وتأمينٍ في أوقات الحاجة لهو إنسان قد حُرِم من التمتّع بالحياة، وحيل بينه وبين الحياة الهادئة المستقرّة، كما أنّ إنساناً يعيش مهدَّداً في كلّ لحظة، محاسباً على كلّ حركة، معرَّضاً للاعتقال بدون محاكمة، وللسجن والنفي والقتل لأدنى بادرةٍ لهو إنسان مروَّع مرعوب، يسلبه الخوف حلاوة العيش، وينغِّص الرعب عليه ملاذّ الحياة.

والإنسان الثالث المطمئنّ إلى معيشته، الواثق بكرامته وسلامته هو حلم الإنسانية العذب، فكيف يتحقق هذا الحلم ؟ ومتى يصبح حقيقةً واقعة ؟

وقد قلنا : إنّ العلاج الشيوعي للمشكلة الاجتماعية ناقص، مضافاً إلى ما أشرنا اليه من مضاعفات، فهو وإن كان تتمثّل فيه عواطف ومشاعر إنسانية آثارها الطغيان الاجتماعي العام، فأهاب بجملةٍ من المفكّرين إلى الحَلّ الجديد غير أنّهم لم يضعوا أيديهم على سبب الفساد ليقضوا عليه، وإنّما قضوا على شيءٍ آخر، فلم يوفَّقوا في العلاج ولم ينجحوا في التطبيب.

إنّ مبدأ الملكية الخاصّة ليس هو الذي نشأت عنه آثام الرأسمالية المطلقة التي زعزعت سعادة العالم وهناءه، فلا هو الذي يفرض تعطيل الملايين من العمّال في سبيل استثمار آلةٍ جديدةٍ تقضي على صناعاتهم، كما حدث في فجر الانقلاب الصناعي. ولا هو الذي يفرض التحكّم في أُجور الأجير وجهوده بلا حساب، ولا هو الذي يفرض على الرأسمالي أن يتلف كميّاتٍ كبيرةٍ من منتوجاته تحفظّاً على ثمن السلعة وتفضيلاً للتبذير على توفير حاجات الفقراء بها، ولا هو الذي يدعوه الى جعل ثروته رأس مال كاسبٍ يضاعفه بالربا وامتصاص جهود المَدِينين بلا إنتاجٍ ولا عمل، ولا هو الذي يدفعه الى شراء جميع البضائع الاستهلاكية من الأسواق ليحتكرها ويرفع بذلك من أثمانها، ولا هو الذي يفرض عليه فتح أسواقٍ جديدةٍ وإن انتهكت بذلك حرّيات الأُمم وحقوقها وضاعت كرامتها وحرّيتها...

كلّ هذه المآسي المروّعة لم تنشأ من الملكية الخاصّة، وإنّما هي وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جعلت مقياساً للحياة في النظام الرأسمالي، والمبرّر المطلق لجميع التصرّفات والمعاملات. فالمجتمع حين تقام أُسسه على هذا المقياس الفردي والمبرّر الذاتي لا يمكن أن ينتظر منه غير ما وقع، فإنّ من طبيعة هذا المقياس تنبثق تلك اللعنات والويلات على الإنسانية كلّها، لا من مبدأ الملكية الخاصّة، فلو أُبدل المقياس ووضعت للحياة غاية جديدة مهذّبة تنسجم مع طبيعة الإنسان لَتحقّق بذلك العلاج الحقيقي للمشكلة الإنسانية الكبرى.

٤

الإسلام والمشكلة الاجتماعيّة

- التعليل الصحيح للمشكلة .
- كيف تعالج المشكلة .
- رسالة الدين .

التعليل الصحيح للمشكلة

ولأجل أن نصل إلى الحلقة الأُولى في تعليل المشكلة الاجتماعية علينا أن نتساءل عن تلك المصلحة المادية الخاصّة التي أقامها النظام الرأسمالي مقياساً ومبرّراً وهدفاً وغايةً، نتساءل: ما هي الفكرة التي صحّحت هذا المقياس في الذهنية الديمقراطية الرأسمالية وأوحت به؟ فإنّ تلك الفكرة هي الأساس الحقيقي للبلاء الاجتماعي، وفشل الديمقراطية الرأسمالية في تحقيق سعادة الإنسان وتوفير كرامته، وإذا استطعنا أن نقضي على تلك الفكرة فقد وضعنا حدّاً فاصلاً لكلّ المؤامرات على الرفاه الاجتماعي، والالتواءات على حقوق المجتمع وحرّيته الصحيحة، ووُفّقنا إلى استثمار الملكية الخاصّة لخير الإنسانية ورقيّها وتقدّمها في المجالات الصناعية وميادين الإنتاج.

فما هي تلك الفكرة؟

إنّ تلك الفكرة تتلخّص في التفسير المادّي المحدود للحياة الذي أشاد عليه الغرب صرح الرأسمالية الجبّار. فإنّ كلّ فردٍ في المجتمع إذا آمن بأنّ ميدانه الوحيد في هذا الوجود العظيم هو حياته المادية الخاصّة، وآمن أيضاً بحرّيته في التصرّف بهذه الحياة واستثمارها، وأنّه لا يمكن أن يكسب من هذه الحياة غايةً إلّا اللذّة التي توفّرها له المادة، وأضاف هذه العقائد المادية إلى حبّ الذات

ـ الذي هو من صميم طبيعته ـ فسوف يسلك السبيل الذي سلكه الرأسماليون وينفِّذ أساليبهم كاملةً ما لم تُحرِمه قوة قاهرة من حرّيته وتسدّ عليه السبيل.

وحبّ الذات هو الغريزة التي لا نعرف غريزةً أعمّ منها وأقدم، فكلّ الغرائز فروع هذه الغريزة وشُعَبها، بما فيها غريزة المعيشة. فإنّ حبّ الإنسان ذاته ـ الذي يعني حبّه للّذّة والسعادة لنفسه، وبغضه للألم والشقاء لذاته ـ هو الذي يدفع الإنسان الى كسب معيشته وتوفير حاجياته الغذائية والمادية. ولذا قد يضع حدّاً لحياته بالانتحار اذا وجد أنّ تحمّل ألم الموت أسهل عليه من تحمّل الآلام التي تزخر بها حياته.

فالواقع الطبيعي الحقيقي إذن الذي يكمن وراء الحياة الإنسانية كلّها ويوجّهها بأصابعه هو حبّ الذات الذي نعبِّر عنه بحبّ اللذّة وبغض الألم. ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمّل ـ مختاراً ـ مرارة الألم دون شيءٍ من اللذّة في سبيل أن يلتذّ الآخرون ويتنعّموا، إلّا اذا سُلبت منه إنسانيته وأُعطي طبيعةً جديدةً لا تتعشّق اللذّة ولا تكره الألم.

وحتّى الألوان الرائعة من الإيثار التي نشاهدها في الإنسان ونسمع بها عن تأريخه تخضع في الحقيقة أيضاً لتلك القوة المحرّكة الرئيسية (غريزة حبّ الذات). فالإنسان قد يؤثِر ولده أو صديقه على نفسه، وقد يضحّي في سبيل بعض المثل والقيم، ولكنّه لن يقدم على شيءٍ من هذه البطولات ما لم يحسّ فيها بلذّةٍ خاصّةٍ ومنفعةٍ تفوق الخسارة التي تنجم عن إيثاره لولده وصديقه، أو تضحيته في سبيل مَثَلٍ من المُثُل التي يؤمن بها.

وهكذا يمكننا أن نفسّر سلوك الإنسان بصورةٍ عامةٍ في مجالات الأنانية والإيثار على حدٍّ سواء. ففي الإنسان استعدادات كثيرة للالتذاذ بأشياء متنوّعة: ماديّةٍ كالالتذاذ بالطعام والشراب وألوان المتعة الجنسية وما اليها من اللذائذ

المادية. أو معنويةٍ كالالتذاذ الخلقي والعاطفي بقيمٍ خلقيةٍ، أو أليفٍ روحيٍّ، أو عقيدةٍ معيّنةٍ حين يجد الإنسان أنّ تلك القيم أو ذلك الأليف أو هذ العقيدة جزء من كيانه الخاصّ. وهذه الاستعدادات التي تهيّيء الإنسان للالتذاذ بتلك المتع المتنوّعة تختلف في درجاتها عند الأشخاص، وتتفاوت في مدى فعليتها باختلاف ظروف الإنسان وعوامل الطبيعة والتربية التي تؤثّر فيه. فبينما نجد أنّ بعض تلك الاستعدادات تنضج عند الإنسان بصورةٍ طبيعية، كاستعداده للالتذاذ الجنسي ـ مثلاً ـ نجد أنّ ألواناً أُخرى منها قد لا تظهر في حياة الإنسان، وتظلّ تنتظر عوامل التربية التي تساعد على نضجها وتفتّحها.

وغريزة حبّ الذات ـ من وراء هذه الاستعدادات جميعاً ـ تحدّد سلوك الإنسان وفقاً لمدى نضج تلك الاستعدادات. فهي تدفع إنساناً الى الاستئثار بطعامٍ على آخر وهو جائع، وهي بنفسها تدفع إنساناً آخر لايثار الغير بالطعام على نفسه؛ لأنّ استعداد الإنسان الأول للالتذاذ بالقيم الخلقية والعاطفية الذي يدفعه الى الإيثار كان كامناً، ولم تُتح له عوامل التربية المساعدة على تركيزه وتنميته، بينما ظفر الآخر بهذا اللون من التربية، فأصبح يلتذّ بالقيم الخلقية والعاطفية، ويضحّي بسائر لذّاته في سبيلها.

فمتى أردنا أن نغيّر من سلوك الإنسان شيئاً يجب أن نغيّر من مفهوم اللذّة والمنفعة عنده، وندخل السلوك المقترح ضمن الإطار العام لغريزة حبّ الذات.

فاذا كانت غريزة حبّ الذات بهذه المكانة من دنيا الإنسان وكانت الذات في نظر الإنسان عبارةً عن طاقةٍ ماديةٍ محدودةٍ وكانت اللذّة عبارةً عمّا تهيّئه المادة من متعٍ ومسرّاتٍ فمن الطبيعي أن يشعر الإنسان بأنّ مجال كسبه محدود، وأنّ شوطه قصير، وأنّ غايته في هذا الشوط أن يحصل على مقدارٍ من اللذّة المادية. وطريق ذلك ينحصر بطبيعة الحال في عصب الحياة المادية، وهو المال

الذي يفتح أمام الإنسان السبيل الى تحقيق كلّ أغراضه وشهواته.

هذا هو التسلسل الطبيعي في المفاهيم المادية الذي يؤدّي إلى عقليةٍ رأسماليةٍ كاملة.

أفترى أنّ المشكلة تحلّ حلاً حاسماً إذا رفضنا مبدأ الملكية الخاصّة، وأبقينا تلك المفاهيم المادية عن الحياة، كما حاول أُولئك المفكّرون ؟

وهل يمكن أن ينجو المجتمع من مأساة تلك المفاهيم بالقضاء على الملكية الخاصّة فقط، ويحصل على ضمانٍ لسعادته واستقراره، مع أنّ ضمان سعادته واستقراره يتوقّف الى حدٍّ بعيدٍ على ضمان عدم انحراف المسؤولين عن مناهجهم وأهدافهم الإصلاحية في ميدان العمل والتنفيذ ؟

والمفروض في هؤلاء المسؤولين أنّهم يعتنقون نفس المفاهيم المادية الخالصة عن الحياة التي قامت عليها الرأسمالية، وإنّما الفرق أنّ هذه المفاهيم أفرغوها في قوالب فلسفيةٍ جديدة، ومن الفرض المعقول الذي يتّفق في كثيرٍ من الأحايين أن تقف المصلحة الخاصّة في وجه مصلحة المجموع، وأن يكون الفرد بين خسارةٍ وألمٍ يتحمّلهما لحساب الآخرين، وبين ربحٍ ولذّة يتمتّع بهما على حسابهم، فماذا تقدّر للأُمّة وحقوقها، وللمذهب وأهدافه من ضمانٍ في مثل هذه اللحظات الخطيرة التي تمرّ على الحاكمين ؟

والمصلحة الذاتية لا تتمثّل فقط في الملكية الفردية ليقضى على هذا الفرض الذي افترضناه بإلغاء مبدأ الملكية الخاصّة، بل هي تتمثّل في أساليب وتتلوّن بألوانٍ شتّى. ودليل ذلك: ما أخذ يكشف عنه زعماء الشيوعية اليوم من خيانات الحاكمين السابقين والتوائهم على ما يتبنّون من أهداف.

إنّ الثروة التي تسيطر عليها الفئة الرأسمالية في ظلّ الاقتصاد المطلق والحرّيات الفردية، وتتصرّف فيها بعقليتها المادية تُسلَّم ـ عند تأميم الدولة لجميع

الثروات، وإلغاء الملكية الخاصّة ـ الى نفس جهاز الدولة المكوّن من جماعةٍ تسيطر عليهم نفس المفاهيم المادية عن الحياة، والتي تفرض عليهم تقديم المصالح الشخصية بحكم غريزة حبّ الذات، وهي تأبىٰ أن يتنازل الإنسان عن لذّةٍ ومصلحةٍ بلا عوض. وما دامت المصلحة المادية هي القوة المسيطرة بحكم مفاهيم الحياة المادية فسوف تستأنف من جديدٍ ميادين للصراع والتنافس، وسوف يعرِّض المجتمع لأشكالٍ من الخطر والاستغلال.

فالخطر على الإنسانية يكمن كلّه في تلك المفاهيم المادية وما ينبثق عنها من مقاييس للأهداف والأعمال. وتوحيد الثروات الرأسمالية ـ الصغيرة أو الكبيرة ـ في ثروةٍ كبرى يسلِّم أمرها للدولة، من دون تطويرٍ جديدٍ للذهنية الإنسانية لا يدفع ذلك الخطر، بل يجعل من الأُمّة جميعاً عمّال شركةٍ واحدة، ويربط حياتهم وكرامتهم بأقطاب تلك الشركة وأصحابها.

نعم، إنّ هذه الشركة تختلف عن الشركة الرأسمالية في أنّ أصحاب تلك الشركة الرأسمالية هم الذين يملكون أرباحها ويصرفونها في أهوائهم الخاصّة. وأمّا أصحاب هذه الشركة فهم لا يملكون شيئاً من ذلك في مفروض النظام، غير أنّ ميادين المصلحة الشخصية لا تزال مفتوحة، والفهم المادي للحياة ـ الذي يجعل من تلك المصلحة هدفاً ومبرّراً ـ لا يزال قائماً.

كيف نعالج المشكلة ؟

والعالم أمامه سبيلان إلى دفع الخطر وإقامة دعائم المجتمع المستقرّ :

أحدهما : أن يبدل الإنسان غير الإنسان، أو تُخلَق فيه طبيعة جديدة تجعله يضحّي بمصالحه الخاصّة، ومكاسب حياته المادية المحدودة في سبيل المجتمع ومصالحه، مع إيمانه بأنّه لا قيم إلّا قيم تلك المصالح المادية، ولا مكاسب إلّا مكاسب هذه الحياة المحدودة. وهذا إنّما يتمّ إذا انتزع من صميم طبيعته حبّ الذات وأُبدل بحبّ الجماعة، فيولد الإنسان وهو لا يحبّ ذاته إلّا باعتبار كونه جزءاً من المجتمع، ولا يلتذّ لسعادته ومصالحه إلّا بما أنّها تمثّل جانباً من السعادة العامة ومصلحة المجموع. فإنّ غريزة حبّ الجماعة تكون ضامنةً حينئذٍ للسعي وراء مصالحها وتحقيق متطلباتها بطريقةٍ مكانيكيةٍ وأُسلوبٍ آلي.

والسبيل الآخرالذي يمكن للعالم سلوكه لدرء الخطر عن حاضر الإنسانية ومستقبلها هو : أن يطوّر المفهوم المادي للإنسان عن الحياة، وبتطويره تتطوّر طبيعياً أهدافها ومقاييسها؛ وتتحقّق المعجزة حينئذٍ من أيسر طريق.

والسبيل الأول هو الذي يحلم أقطاب الشيوعيّين بتحقيقه للإنسانية في مستقبلها، ويعِدون العالم بأنّهم سوف ينشئونها إنشاءً جديداً يجعلها تتحرك ميكانيكياً إلى خدمة الجماعة ومصالحها. ولأجل أن يتمّ هذا العمل الجبار يجب أن نوكل قيادة العالم اليهم، كما يوكَل أمر المريض إلى الجرّاح ويفوَّض اليه تطبيبه وقطع الأجزاء الفاسدة منه، وتعديل المعوجّ منها، ولا يعلم أحدٌ كم تطول هذه العملية الجراحية التي تجعل الإنسانية تحت مبضع جرّاح ؟ وإنّ استسلام الإنسانية لذلك لهو أكثر دليلٍ على مدى الظلم الذي قاسته في النظام الديمقراطي الرأسمالي

الذي خدعها بالحرّيات المزعومة، وسلب منها أخيراً كرامتها وامتصّ دماءها؛ ليقدّمها شراباً سائغاً للفئة المدلّلة التي يمثّلها الحاكمون.

والفكرة في هذا الرأي القائل بمعالجة المشكلة عن طريق تطوير الإنسانية وإنشائها من جديدٍ ترتكز على مفهوم الماركسية عن حبّ الذات. فإنّ الماركسية تعتقد أنّ حبّ الذات ليس ميلاً طبيعياً وظاهرة غريزية في كيان الإنسان، وإنّما هو نتيجة للوضع الاجتماعي القائم على أساس الملكية الفردية، فإنّ الحالة الاجتماعية للملكية الخاصّة هي التي تكوّن المحتوى الروحي والداخلي للإنسان، وتخلق في الفرد حبّه لمصالحه الخاصّة ومنافعه الفردية. فاذا حدثت ثورة في الأُسس التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي وحلّت الملكية الجماعية والاشتراكية محلّ الملكية الخاصّة فسوف تنعكس الثورة في كلّ أرجاء المجتمع، وفي المحتوى الداخلي للإنسان، فتنقلب مشاعره الفردية الى مشاعر جماعية، ويتحوّل حبّه لمصالحه ومنافعه الخاصّة الى حبٍّ لمنافع الجماعة ومصالحها؛ وفقاً لقانون التوافق بين حالة الملكية الأساسية ومجموع الظواهر الفوقية التي تتكيّف بموجبها.

والواقع أنّ هذا المفهوم الماركسي لحبّ الذات يقدّر العلاقة بين الواقع الذاتي (غريزة حبّ الذات) وبين الأوضاع الاجتماعية بشكلٍ مقلوب، وإلّا فكيف نستطيع أن نؤمن بأنّ الدافع الذاتي وليد الملكية الخاصّة والتناقضات الطبقية التي تنجم عنها؟! فإنّ الإنسان لو لم يكن يملك سلفاً الدافع الذاتي لما أوجد هذه التناقضات، ولا فكّر في الملكية الخاصّة والاستئثار الفردي. ولماذا يستأثر الإنسان بمكاسب النظام ويضعه بالشكل الذي يحفظ مصالحه على حساب الآخرين ما دام لا يحسّ بالدافع الذاتي في أعماق نفسه؟!

فالحقيقة أنّ المظاهر الاجتماعية للأنانية في الحقل الاقتصادي والسياسي

لم تكن إلّا نتيجةً للدافع الذاتي لغريزة حبّ الذات، فهذا الدافع أعمق منها في كيان الإنسان، فلا يمكن أن يزول وتقتلع جذوره بإزالة تلك الآثار، فإنّ عمليةً كهذه لا تعدو أن تكون استبدالاً لآثار بأُخرى قد تختلف في الشكل والصورة؛ لكنّها معها في الجوهر والحقيقة.

أضف إلى ذلك: أنّا لو فسّرنا الدافع الذاتي (غريزة حبّ الذات) تفسيراً موضوعياً بوصفه انعكاساً لظواهر الفردية في النظام الاجتماعي، كظاهرة الملكية الخاصّة ـ كما صنعت الماركسية ـ فلا يعني هذا أنّ الدافع الذاتي سوف يفقد رصيده الموضوعي وسببه من النظام الاجتماعي بإزالة الملكية الخاصّة؛ لأنّها وإن كانت ظاهرةً ذات طابعٍ فرديٍّ ولكنّها ليست هي الوحيدة من نوعها.

فهناك ـ مثلاً ـ ظاهرة الإدارة الخاصّة التي يحتفظ بها حتى النظام الاشتراكي، فإنّ النظام الاشتراكي وإن كان يلغي الملكية الخاصّة لوسائل الانتاج غير أنّه لا يلغي إدارتها الخاصّة من قبل هيئات الجهاز الحاكم الذي يمارس دكتاتورية البروليتاريا ويحتكر الإشراف على جميع وسائل الإنتاج وإدارتها؛ إذ ليس من المعقول أن تدار وسائل الإنتاج في لحظة تأميمها إدارةً جماعيةً اشتراكية من قبل أفراد المجتمع كافة.

فالنظام الاشتراكي يحتفظ إذن بظواهر فرديةٍ بارزةٍ، ومن الطبيعي لهذه الظواهر الفردية أن تحافظ على الدافع الذاتي وتعكسه في المحتوى الداخلي للإنسان باستمرار، كما كانت تصنع ظاهرة الملكية الخاصّة.

وهكذا نعرف قيمة السبيل الأوّل لحلّ المشكلة: السبيل الشيوعي الذي يعتبر إلغاءَ تشريع الملكية الخاصّة ومحوها من سجّل القانون كفيلاً وحده بحلّ المشكلة وتطوير الإنسان.

وأمّا السبيل الثاني ـ الذي مرّ بنا ـ فهو الذي سلكه الإسلام؛ إيماناً منه بأنّ

الحلّ الوحيد للمشكلة تطوير المفهوم المادي للإنسان عن الحياة. فلم يبتدر الى مبدأ الملكية الخاصّة ليبطله، وإنّما غزا المفهوم المادي عن الحياة ووضع للحياة مفهوماً جديداً، وأقام على أساس ذلك المفهوم نظاماً لم يجعل فيه الفرد آلةً ميكانيكيةً في الجهاز الاجتماعي، ولا المجتمع هيئةً قائمةً لحساب الفرد، بل وضع لكلٍّ منهما حقوقه، وكفل للفرد كرامته المعنوية والمادية معاً.

فالإسلام وضع يده على نقطة الداء الحقيقية في النظام الاجتماعي للديمقراطية وما إليه من أنظمةٍ فمحاها محواً ينسجم مع الطبيعة الإنسانية. فإنّ نقطة الارتكاز الأساسية لما ضجّت به الحياة البشرية من أنواع الشقاء وألوان المآسي هي النظرة المادية الى الحياة التي نختصرها بعبارةٍ مقتضبةٍ في: افتراض حياة الإنسان في هذه الدنيا هي كلّ ما في الحساب من شيء، وإقامة المصلحة الشخصية مقياساً لكلّ فعاليةٍ ونشاط.

إنّ الديمقراطية الرأسمالية نظام محكوم عليه بالانهيار والفشل المحقَّق في نظر الإسلام، ولكن لا باعتبار ما يزعمه الاقتصاد الشيوعي من تناقضات رأس المال بطبيعته وعوامل الفناء التي تحملها الملكية الخاصّة في ذاتها؛ لأنّ الإسلام يختلف في طريقته المنطقية، واقتصاده السياسي، وفلسفته الاجتماعية عن مفاهيم هذا الزعم وطريقته الجدلية ـ كما أوضحنا ذلك في كتابَي «فلسفتنا» و «اقتصادنا» ـ ويضمن وضع الملكية الفردية في تصميم اجتماعيٍّ خالٍ من تلك التناقضات المزعومة.

بل إنّ مردّ الفشل والوضع الفاجع الذي مُنِيَت به الديمقراطية الرأسمالية في عقيدة الإسلام الى مفاهيمها المادية الخالصة التي لا يمكن أن يسعد البشر بنظامٍ يستوحي جوهره منها ويستمدّ خطوطه العامة من روحها وتوجيهها.

فلا بدّ إذن من مَعينٍ آخر ـ غير المفاهيم المادية عن الكون ـ يستقي منه

النظام الاجتماعي، ولابدّ من وعيٍ سياسيٍّ صحيحٍ ينبثق عن مفاهيم حقيقيةٍ للحياة، ويتبنّىٰ القضية الإنسانية الكبرى، ويسعى الى تحقيقها على قاعدة تلك المفاهيم، ويدرس مسائل العالم من هذه الزاوية. وعند اكتمال هذا الوعي السياسي في العالم، واكتساحه لكلّ وعيٍ سياسيٍّ آخر، وغزوه لكلّ مفهومٍ للحياة لا يندمج بقاعدته الرئيسية يمكن أن يدخل العالم في حياةٍ جديدة مشرقةٍ بالنور؛ عامرةٍ بالسعادة.

إنّ هذا الوعي السياسي العميق هو رسالة السلام الحقيقي في العالم، وإنّ هذه الرسالة المنقذة لَهي رسالة الإسلام الخالدة التي استمدّت نظامها الاجتماعي ـ المختلف عن كلّ ما عرضناه من أنظمةٍ ـ من قاعدةٍ فكريةٍ جديدةٍ للحياة والكون.

وقد أوجد الإسلام بتلك القاعدة الفكرية النظرةَ الصحيحة للإنسان الى حياته، فجعله يؤمن بأنّ حياته منبثقة عن مبدأمطلق الكمال، وأنّها إعداد للإنسان الى عالمٍ لا عناء فيه ولا شقاء، ونصب له مقياساً خلقياً جديداً في كلّ خطواته وأدواره، وهو: رضا الله تعالى.

فليس كلّ ما تفرضه المصلحة الشخصية فهو جائز، وكلّ ما يؤدّي الى خسارةٍ شخصيةٍ فهو محرَّم غير مستساغ، بل الهدف الذي رسمه الإسلام للإنسان في حياته هو الرضا الإلهي، والمقياس الخلقي الذي توزن به جميع الأعمال إنّما هو مقدار ما يحصل بها من هذا الهدف المقدّس، والإنسان المستقيم هو الإنسان الذي يحقّق هذا الهدف، والشخصية الإسلامية الكاملة هي الشخصية التي سارت في شتّى أشواطها على هدى هذا الهدف، وضوء هذا المقياس، وضمن إطاره العام.

وليس هذا التحويل في مفاهيم الإنسان الخلقية وموازينه وأغراضه يعني

تغيير الطبيعة الإنسانية، وإنشاءها إنشاءً جديداً كما كانت تعني الفكرة الشيوعية. فحبّ الذات ـ أي حبّ الإنسان لذاته وتحقيق مشتهياتها الخاصّة ـ طبيعي في الإنسان، ولا نعرف استقراءً في ميدانٍ تجريبيٍّ أوضح من استقراء الإنسانية في تأريخها الطويل الذي يبرهن على ذاتية حبّ الذات، بل لو لم يكن حبّ الذات طبيعياً وذاتياً للإنسان لمَا اندفع الإنسان الأوّل قبل كلّ تكوينةٍ اجتماعيةٍ الى تحقيق حاجاته، ودفع الأخطار عن ذاته، والسعي وراء مشتهياته بالأساليب البدائية التي حفظ بها حياته وأبقى وجوده، وبالتالي خوض الحياة الاجتماعية والاندماج في علاقاتٍ مع الآخرين تحقيقاً لتلك الحاجات ودفعاً لتلك الأخطار، ولمَا كان حبّ الذات يحتلّ هذا الموضع من طبيعة الإنسان. فأيّ علاجٍ حاسمٍ للمشكلة الإنسانية الكبرى يجب أن يقوم على أساس الإيمان بهذه الحقيقة، وإذا قام على فكرة تطويرها أو التغلّب عليها فهو علاج مثاليّ لا ميدان له في واقع الحياة العملية التي يعيشها الإنسان.

رسالة الدين

ويقوم الدين هنا برسالته الكبرى التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره، ولا أن تحقّق أهدافها البنّاءة وأعراضها الرشيدة إلّا على أُسسه وقواعده، فيربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه للإنسان وحبّ الذات المرتكزة في فطرته.

وفي تعبيرٍ آخر: أنّ الدين يوحِّد بين المقياس الفطري للعمل والحياة ـ وهو حبّ الذات ـ والمقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة؛ ليضمن السعادة والرفاه والعدالة.

إنّ المقياس الفطري يتطلّب أن يقدّم الإنسان مصالحه الذاتية على مصالح المجتمع ومقوّمات التماسك فيه، والمقياس الذي ينبغي أن يحكم ويسود هو المقياس الذي تتعادل في حسابه المصالح كلّها، وتتوازن في مفاهيمه القيم الفردية والاجتماعية. فكيف يتمّ التوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين لتعود الطبيعة الإنسانية في الفرد عاملاً من عوامل الخير والسعادة للمجموع بعد أن كانت مثار المأساة والنزعة التي تتفنّن في الأنانية وأشكالها؟

إنّ التوفيق والتوحيد يحصل بعملية يضمنها الدين للبشرية التائهة، وتتّخذ العملية أُسلوبين:

الأُسلوب الأوّل: هو تركيز التفسير الواقعي للحياة وإشاعة فهمها في لونها الصحيح كمقدّمةٍ تمهيديةٍ إلى حياةٍ أُخرويةٍ يكسب الإنسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه في سبيل تحصيل رضا الله. فالمقياس الخلقي ـ أو رضا الله تعالى ـ يضمن المصلحة الشخصية في نفس الوقت الذي يحقّق فيه أهدافه الاجتماعية الكبرى. فالدين يأخذ بيد الإنسان إلى المشاركة في

إقامة المجتمع السعيد والمحافظة على قضايا العدالة فيه التي تحقّق رضا الله تعالى؛ لأنّ ذلك يدخل في حساب ربحه الشخصي ما دام كلّ عملٍ ونشاطٍ في هذا الميدان يعوّض عنه بأعظم العوض وأجلّه.

فمسألة المجتمع هي مسألة الفرد أيضاً في مفاهيم الدين عن الحياة وتفسيرها، ولا يمكن أن يحصل هذا الأسلوب من التوفيق في ظلّ فهمٍ ماديٍّ للحياة، فإنّ الفهم المادي للحياة يجعل الإنسان بطبيعته لا ينظر إلّا إلى ميدانه الحاضر وحياته المحدودة، على عكس التفسير الواقعي للحياة الذي يقدّمه الإسلام فإنّه يوسّع من ميدان الإنسان، ويفرض عليه نظرةً أعمق الى مصالحه ومنافعه، ويجعل من الخسارة العاجلة ربحاً حقيقياً في هذه النظرة العميقة، ومن الأرباح العاجلة خسارةً حقيقيةً في نهاية المطاف:

﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾[1]

﴿ ومن عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثىٰ وهو مؤمن فأُولئك يدخلون الجنّةَ يُرزَقون فيها بغير حساب ﴾[2].

﴿ يومئذٍ يصدُرُ الناسُ أشتاتاً لِيُرَوا أعمالَهم * فمن يعمل مثقالَ ذرّةٍ خيراً يَرَه * ومن يعمل مثقالَ ذرّةٍ شرّاً يره ﴾[3].

﴿ ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأٌ ولا نَصَبٌ ولا مخمصةٌ في سبيل الله ولا يَطَؤُنَ مَوطِئاً يَغيظ الكفّار ولا ينالون من عدوٍّ نيلاً إلّا كُتِبَ لهم به عملٌ صالحٌ إنَّ اللهَ لا يُضيع أجرَ المحسنين * ولا يُنفِقون نفقةً صغيرةً ولا كبيرةً ولا يقطعون وادياً إلّا

---

(١) فصّلت: ٤٦، والجاثية: ١٥.

(٢) غافر: ٤٠.

(٣) الزلزلة: ٦ ـ ٨.

كُتِبَ لهم ليجزيَهُمُ اللهُ أحسنَ ما كانوا يعملون ﴾[١].

هذه بعض الصور الرائعة التي يقدّمها الدين مثالاً على الأُسلوب الأول، الذي يتّبعه للتوفيق بين المقياسَين وتوحيد الميزانين، فيربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة، ويطوّر من مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأنّ مصالحه الخاصّة والمصالح الحقيقة العامة للإنسانية ـ التي يحدّدها الإسلام ـ مترابطتان[٢].

وأمّا الأُسلوب الثاني الذي يتّخذه الدين للتوفيق بين الدافع الذاتي والقيم أو المصالح الاجتماعية فهو: التعهّد بتربيةٍ أخلاقيةٍ خاصّة، تعني بتغذية الإنسان روحياً، وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخلقية فيه. فإنّ في طبيعة الإنسان ـ كما ألمعنا سابقاً ـ طاقاتٍ واستعداداتٍ لميولٍ متنوّعة، بعضها ميول مادية تتفتّح شهواتها بصورةٍ طبيعية، كشهوات الطعام والشراب والجنس، وبعضها ميول معنوية تتفتّح وتنمو بالتربية والتعاهد؛ ولأجل ذلك كان من الطبيعي للإنسان ـ إذا ترك لنفسه ـ أن تسيطر عليه الميول المادية؛ لأنّها تتفتّح بصورةٍ طبيعية، وتظلّ الميول المعنوية واستعداداتها الكامنة في النفس مستترة.

والدين باعتباره يؤمن بقيادةٍ معصومةٍ مسدّدةٍ من الله فهو يوكل أمر تربية الإنسانية وتنمية الميول المعنوية فيها إلى هذه القيادة وفروعها، فتنشأ بسبب ذلك مجموعة من العواطف والمشاعر النبيلة، ويصبح الإنسان يحبّ القيم الخلقية والمثل التي يربّيه الدين على احترامها، ويستبسل في سبيلها، ويزيح عن طريقها ما يقف أمامها من مصالحه ومنافعه. وليس معنى ذلك أنّ حبّ الذات يُمحىٰ من الطبيعة الإنسانية، بل إنّ العمل في سبيل تلك القيم والمثل تنفيذ كامل لإرادة حبّ

---

(١) التوبة: ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) انظر اقتصادنا: الإطار العام للاقتصاد الإسلامي.

الذات، فإنّ القيم بسبب التربية الدينية تصبح محبوبةً للإنسان، ويكون تحقيق المحبوب بنفسه معبّراً عن لذّةٍ شخصيةٍ خاصّة، فتفرض طبيعة حبّ الذات بذاتها السعي لأجل القيم الخلقية المحبوبة تحقيقاً للّذّة الخاصّة بذلك.

فهذان هما الطريقان اللذان ينتج عنهما ربط المسألة الخلقية بالمسألة الفردية، ويتلخّص أحدهما في إعطاء التفسير الواقعي لحياةٍ أبديةٍ لا لأجل أن يزهد الإنسان في هذه الحياة، ولا لأجل أن يخنع للظلم ويقرّ على غير العدل، بل لأجل ضبط الإنسان بالمقياس الخلقي الصحيح الذي يمدّه ذلك التفسير بالضمان الكافي.

ويتلخّص الآخر في التربية الخلقية التي ينشأ عنها في نفس الإنسان مختلف المشاعر والعواطف التي تضمن إجراء المقياس الخلقي بوحيٍ من الذات.

فالفهم المعنوي للحياة والتربية الخلقية للنفس في رسالة الإسلام هما السببان المجتمعان على معالجة السبب الأعمق للمأساة الإنسانية.

ولنعبّر دائماً عن فهم الحياة على أنّها تمهيد لحياةٍ أبدية: بالفهم المعنوي للحياة، ولنعبّر أيضاً عن المشاعر والأحاسيس التي تغذّيها التربية الخلقية: بالإحساس الخلقي بالحياة.

فالفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها هما الركيزتان اللتان يقوم على أساسهما المقياس الخلقي الجديد الذي يضعه الإسلام للإنسانية، وهو: رضا الله تعالى. ورضا الله ـ هذا الذي يقيمه الإسلام مقياساً عاماً في الحياة ـ هو الذي يقود السفينة البشرية الى ساحل الحقّ والخير والعدالة.

فالميزة الأساسية للنظام الإسلامي تتمثّل في ما يرتكز عليه من فهمٍ معنويٍّ للحياة وإحساسٍ خلقيٍّ بها، والخطّ العريض في هذا النظام هو: اعتبار الفرد والمجتمع معاً، وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكلٍ متوازن. فليس الفرد

هو القاعدة المركزية في التشريع والحكم، وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر اليه الدولة وتشرّع لحسابه.

وكلّ نظامٍ اجتماعيٍّ لا ينبثق عن ذلك الفهم والإحساس فهو إمّا نظام يجري مع الفرد في نزعته الذاتية، فتتعرّض الحياة الاجتماعية لأقسىٰ المضاعفات وأشدّ الأخطار. وإمّا نظام يحبس في الفرد نزعته ويشلّ فيه طبيعته لوقاية المجتمع ومصالحه. فينشأ الكفاح المرير الدائم بين النظام وتشريعاته والأفراد ونزعاتهم، بل يتعرّض الوجود الاجتماعي للنظام دائماً للانتكاس على يد منشئيه ما دام هؤلاء يحملون نزعاتٍ فرديةً أيضاً، وما دامت هذه النزعات تجد لها ـ بكبت النزعات الفردية الأُخرى وتسلّم القيادة الحاسمة ـ مجالاً واسعاً وميداناً لا نظير له للانطلاق والاستغلال.

وكلّ فهمٍ معنويٍّ للحياة وإحساس خلقيٍّ بها لا ينبثق عنهما نظام كامل للحياة يحسب فيه لكلّ جزءٍ من المجتمع حسابه، وتعطىٰ لكلّ فردٍ حرّيته التي هذّبها ذلك الفهم والإحساس، والتي تقوم الدولة بتحديدها في ظروف الشذوذ عنهما، أقول: إنّ كلّ عقيدةٍ لا تلد للإنسانية هذا النظام فهي لا تخرج عن كونها تلطيفاً للجوّ وتخفيفاً من الويلات، وليست علاجاً محدوداً وقضاءً حاسماً على أمراض المجتمع ومساوئه، وإنّما يُشاد البناء الاجتماعي المتماسك على فهمٍ معنويٍّ للحياة وإحساسٍ خلقيٍّ بها ينبثق عنهما نظام يملأ الحياة بروح هذا الإحساس وجوهر ذلك الفهم.

وهذا هو الإسلام في أخصر عبارةٍ وأروعها: فهو عقيدة معنوية وخلقية، ينبثق عنها نظام كامل للإنسانية، يرسم لها شوطها الواضح المحدّد، ويضع لها هدفاً أعلىٰ في ذلك الشوط، ويعرّفها على مكاسبها منه.

وأمّا أن يقضى على الفهم المعنوي للحياة، ويجرّد الإنسان عن إحساسه

الخلقي بها، وتعتبر المفاهيم الخلقية أوهاماً خالصةً خلقتها المصالح المادية، والعامل الاقتصادي هو الخلّاق لكلّ القيم والمعنويات، وترجىٰ بعد ذلك سعادة للإنسانية، واستقرار اجتماعي لها، فهذا الرجاء الذي لا يتحقّق إلّا اذا تبدّل البشر الى أجهزةٍ مكيانيكيةٍ يقوم على تنظيمها عدّة من المهندسين الفنيّين.

وليست إقامة الإنسان على قاعدة ذلك الفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها عملاً شاقّاً وعسيراً، فإنّ الأديان في تأريخ البشرية قد قامت بأداء رسالتها الكبيرة في هذا المضمار، وليس لجميع ما يحفل به العالم اليوم من مفاهيم معنويةٍ وأحاسيس خلقيةٍ، ومشاعر وعواطف نبيلةٍ تعليل أوضح وأكثر منطقيةً من تعليل ركائزها وأُسسها بالجهود الجبّارة التي قامت بها الأديان لتهذيب الإنسانية، والدافع الطبيعي في الإنسان وما ينبغي له من حياةٍ وعمل.

وقد حمل الإسلام المشعل المتفجّر بالنور، بعد أن بلغ البشر درجةً خاصّةً من الوعي، فبشّر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاقٍ وأبعد مدى، ورفع على أساسها رايةً إنسانيةً، وأقام دولةً فكريةً أخذت بزمام العالم ربع قرن، واستهدفت الى توحيد البشر كلّه، وجمعه على قاعدةٍ فكريةٍ واحدةٍ ترسم أُسلوب الحياة ونظامها.

فالدولة الإسلامية لها وظيفتان:

احداهما: تربية الإنسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتّجاهه وأحاسيسه بطابعها.

والأُخرى: مراقبته من خارجٍ وإرجاعه الى القاعدة الفكرية اذا انحرف عنها عملياً.

ولذلك فليس الوعي السياسي للإسلام وعياً للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعيّ سياسيّ عميق مردّه الى نظرةٍ كلّيةٍ كاملةٍ نحو

الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق، فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلاميّ الكامل.

وكلّ وعيٍ سياسيٍّ آخر فهو: إمّا أن يكون وعياً سياسياً سطحياً لا ينظر الى العالم إلّا من زاويةٍ معيّنة، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتكازٍ خاصّة. وإمّا أن يكون وعياً سياسياً يدرس العالم من زاوية المادة البحتة التي تموّن البشرية بالصراع والشقاء في مختلف أشكاله وألوانه.

الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعيّة

٥

موقف الإسلام من الحرّيّة والضمان

- الحرّية في الرأسماليّة والإسلام.
- الضمان في الإسلام والماركسيّة.

الحرّية في الرأسمالية والإسلام

عرفنا ـ فيما سبق ـ أنّ الحرّية هي النقطة المركزية في التفكير الرأسمالي، كما أنّ فكرة الضمان هي المحور الرئيسي في النظام الاشتراكي والشيوعي.

ولأجل ذلك سندرس ـ بصورةٍ مقارنة ـ موقف الإسلام والرأسمالية من الحرّية، ونقارن بعد ذلك بين الضمان في الإسلام والضمان في المذهب الماركسي.

ونحن حين نطلق كلمة «الحرّية» نقصد بها معناها العام، وهو: نفي سيطرة الغير، فإنّ هذا المفهوم هو الذي نستطيع أن نجده في كلٍّ من الحضارتين، وإن اختلف إطاره وقاعدته الفكرية في كلٍّ منهما[1].

---

(١) ولأجل ذلك وردت كلمة «الحرّية» بمفهومها العام في نصوصٍ إسلاميةٍ أصيلةٍ لا يمكن أن تُتّهم بالتأثّر بمفاهيم الحضارة الغربية. فقد جاء عن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «ولا تكن عبدَ غيرك وقد خلقك الله حرّاً»*.

وورد عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام أنّه قال: «خمسُ خصالٍ من لم يكن فيه شيء منها لم يكن فيه كثير مستمتع: أُولاها الوفاء، والثانية التدبير، والثالثة الحياء، والرابعة حسن الخلق، والخامسة وهي تجمع هذه الخصال، (الحرّية)»**. (المؤلف قدس سره).

(*) نهج البلاغة: ٤٠١، الرسائل (٣١) صبحي الصالح، كلامه لابنه الحسن عليه السلام ونصّه «ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً».

(**) الخصال: ٢٨٤.

ومنذ نبدأ بالمقارنة بين الحرّية في الإسلام والحرّية في الديمقراطية الرأسمالية تبدو لدينا بوضوحٍ الفروق الجوهرية بين الحرّية التي عاشها المجتمع الرأسمالي ونادت بها الرأسمالية، وبين الحرّية التي حمل لواءها الإسلام وكفلها للمجتمع الذي صنعه وقدَّم فيه تجربته على مسرح التأريخ. فكلّ من الحرّيتين تحمل طابع الحضارة التي تنتمي اليها، وتلتقي مع مفاهيمها عن الكون والحياة، وتعبِّر عن الحالة العقلية والنفسية التي خلقتها تلك الحضارة في التأريخ.

فالحرّية في الحضارة الرأسمالية بدأت شكّاً مريراً طاغياً واستحال هذا الشكّ في امتداده الثوري الى إيمانٍ مذهبيٍّ بالحرّية، وعلى العكس من ذلك الحرّية في الحضارة الإسلامية، فإنّها تعبير عن يقينٍ مركزيٍّ ثابتٍ (الإيمان بالله) تستمدّ منه الحرّية ثوريتها، وبقدر ارتكاز هذا اليقين وعمق مدلوله في حياة الإنسان تتضاعف الطاقات الثورية في تلك الحرّية.

والحرّية الرأسمالية ذات مدلولٍ إيجابي، فهي تعتبر أنّ كلَّ إنسانٍ هو الذي يملك بحقٍّ نفسه، ويستطيع أن يتصرّف فيها كما يحلو له، دون أن يخضع في ذلك لأيِّ سلطةٍ خارجية. ولأجل ذلك كانت جميع المؤسّسات الاجتماعية ـ ذات النفوذ في حياة الإنسان ـ تستمدّ حقّها المشروع في السيطرة على كلّ فردٍ من الأفراد أنفسهم.

وأمّا الحرّية في الإسلام فهي تحتفظ بالجانب الثوري من الحرّية، وتعمل لتحرير الإنسان من سيطرة الأصنام، كلّ الأصنام التي رزحت الإنسانية في قيودها عبر التأريخ، ولكنّها تقيم عملية التحرير الكبرى هذه على أساس الإيمان بالعبودية المخلصة لله، ولله وحده. فعبودية الإنسان لله في الإسلام ـ بدلاً عن امتلاكه لنفسه في الرأسمالية ـ هي الأداة التي يحطِّم بها الإنسان كلّ

سيطرةٍ وكلّ عبوديةٍ أُخرى؛ لأنّ هذه العبودية في معناها الرفيع تُشعِره بأنّه يقف وسائر القُوى الأُخرى التي يعايشها على صعيدٍ واحدٍ أمام ربٍّ واحد، فليس من حقّ أيّ قوةٍ في الكون أن تتصرّف في مصيره، وتتحكّم في وجوده وحياته.

والحرّية في مفاهيم الحضارة الرأسمالية حقّ طبيعيّ للإنسان، وللإنسان أن يتنازل عن حقّه متى شاء، وليست كذلك في مفهومها الإسلامي؛ لأنّ الحرّية في الإسلام ترتبط ارتباطاً أساسياً بالعبودية لله، فلا يسمح الإسلام للإنسان أن يستذلّ ويستكين ويتنازل عن حرّيته، «لا تكن عبداً لغيرك وقد خلقك الله حرّاً». فالإنسان مسؤول عن حرّيته في الإسلام، وليست الحرّية حالة من حالات انعدام المسؤولية.

هذا هو الفرق بين الحرّيتين في ملامحهما العامة، وسنبدأ الآن بشيءٍ من التوضيح:

الحرّية في الحضارة الرأسمالية:

نشأت الحرّية في الحضارة الرأسمالية تحت ظلال الشكّ الجارف المرير الذي سيطر على تيارات التفكير الأُوروبّي كافّة، نتيجةً للثورات الفكرية التي تعاقبت في فجر تأريخ أُوروبّا الحديثة، وزلزلت دعائم العقلية الغربية كلّها.

فقد بدأت أصنام التفكير الأُوروبّي تتهاوىٰ الواحد تلو الآخر، بسبب الفتوحات الثورية في دنيا العلم التي طلعت على الإنسان الغربي بمفاهيم جديدةٍ عن الكون والحياة، ونظريات تناقض كلّ المناقضة بديهيّاته بالأمس التي كانت تشكّل حجر الزاوية في كيانه الفكري وحياته العقلية والدينية.

وأخذ الإنسان الغربي عِبر تلك الثورات الفكرية المتعاقبة ينظر الى الكون بمنظارٍ جديد، والى التراث الفكري الذي خلّفته له الإنسانية منذ فجر التأريخ نظرات شكٍّ وارتياب؛ لأنّه بدأ يحسّ أن عالم «كوبرنيكوس» الذي برهن على أن الأرض ليست إلّا أحد توابع الشمس يختلف كلّ الاختلاف عن العالم التقليدي الذي كان يحدّثنا عنه «بطلميوس»، وأنّ الطبيعة التي بدأت تكشف عن أسرارها لجاليليو وأمثاله من العلماء شيء جديد بالنسبة الى الصورة التي ورثها عن القدّيسين والمفكّرين السابقين، أمثال القدّيس «توماس الاكويني» و «دانتي» وغيرهما. وهكذا ألقىٰ فجأةً وبيدٍ مرعوبةٍ كلّ بديهيّاته بالأمس، وأخذ يحاول الخلاص من الإطار الذي عاش فيه آلاف السنين.

ولم يقف الشكّ في موجه الثوري الصاعد عند حدٍّ، بل اكتسح في ثورته كلّ القيم والمفاهيم التي تواضعت عليها الإنسانية، وكانت تعتمد عليها في ضبط السلوك وتنظيم الصلات. فما دام الكون الجديد يناقض المفهوم القديم عن العالم، وما دام الإنسان ينظر الى واقعه ومحيطه من زاوية العلم لا الأساطير فلابدّ أن يعاد النظر من جديدٍ في المفهوم الديني الذي يحدّد صلة الإنسان والكون بما وراء الغيب، وبالتالي في كلّ الأهداف والمثل التي عاشها الإنسان قبل أن تتبلور نظرته الجديدة الى نفسه وكونه.

وعلى هذا الأساس واجه دين الإنسان الغربي محنة الشكّ الحديث، وهو لا يرتكز إلّا على رصيدٍ عاطفيٍّ بدأ ينضب بسببٍ من طغيان الكنيسة وجبروتها. فكان من الطبيعي أيضاً أن تذوب في أعقاب هذه الهزيمة كلّ القواعد الخلقية والقيم والمثل التي كانت تحدّد من سلوك الإنسان، وتخفّف من غلوائه؛ لأنّ الأخلاق مرتبطة بالدين في حياة الإنسانية كلّها، فإذا فقد رصيدها الديني الذي يمدّها بالقيمة الحقيقية ويربطها بعالم الغيب وعالم الجزاء أصبحت خواءً وضريبةً

لا مبرّر لها. والتأريخ يبرز هذه الحقيقة دائماً، فقد كفر السفسطائيون الأغريق بالآلهة على أساسٍ من الشكّ السفسطي، فرفضوا القيود الخلقية وتمرّدوا عليها، وأعاد الإنسان الغربي القصّة من جديدٍ حين التَهم الشكّ الحديث عقيدته الدينية، فثار على كلّ مقرّرات السلوك والاعتبارات الخلقية، وأصبحت هذه المقرّرات والسلوك مرتبطةً في نظره بمرحلةٍ غابرةٍ من تأريخ الإنسانية. وانطلق الإنسان الغربي كما يحلو له يتصرّف وفقاً لهواه، ويملأ رئتيه بالهواء الطلق الذي احتلّ الشكّ الحديث فيه موضع القيم والقواعد حين كانت تقيّد الإنسان في سلوكه الداخلي وتصرّفاته.

ومن هنا ولدت فكرة الحرّية الفكرية والحرّية الشخصية، فقد جاءت فكرة الحرّية الفكرية نتيجةً للشكّ الثوري والقلق العقلي الذي عصف بكلّ المسلّمات الفكرية، فلم تعد هناك حقائق عليا لا يُباح إنكارها ما دام الشكّ يمتدّ الى كلّ المجالات.

وجاءت فكرة الحرّية الشخصية تعبيراً عن النتائج السلبية التي انتهىٰ اليها الشكّ الحديث في معركته الفكرية مع الإيمان والأخلاق، فقد كان طبيعياً للإنسان الذي انتصر على إيمانه وأخلاقه أن يؤمن بحرّيته الشخصية، ويرفض أيّ قوةٍ تحدّد سلوكه وتملك إرادته.

بهذا التسلسل انتهىٰ الإنسان الحديث من الشكّ الى الحرّية الفكرية، وبالتالي الى الحرّية الشخصية.

وهنا جاء دور الحرّية الاقتصادية لتشكّل حلقةً جديدةً من هذا التسلسل الحضاري، فإنّ الإنسان الحديث بعد أن آمن بحرّيته الشخصية وبدأ يضع أهدافه وقيمه على هذا الأساس، وبعد أن كفر عملياً بالنظرة الدينية الى الحياة والكون وصلتها الروحية بالخالق وما ينتظر الإنسان من ثوابٍ وعقابٍ عادت الحياة في

نظره فرصةً للظفر بأكبر نصيبٍ ممكنٍ من اللذّة والمتعة المادية التي لا يمكن أن تحصل إلّا عن طريق المال.

وهكذا عاد المال المفتاح السحري والهدف الذي يعمل لأجله الإنسان الحديث الذي يتمتّع بالحرّية الكاملة في سلوكه. وكان ضرورياً لأجل ذلك أن توطّد دعائم الحرّية الاقتصادية، وتفتح كلّ المجالات بين يدي هذا الكائن الحرّ للعمل في سبيل هذا الهدف الجديد (المال) الذي أقامته الحضارة الغربية صنماً جديداً للإنسانية. وأصبحت كلّ تضحيةٍ يقدّمها الإنسان في هذا المضمار عملاً شريفاً وقرباناً مقبولاً، وطغى الدافع الاقتصادي كلّما ابتعد ركب الحضارة الحديثة عن المقولات الروحية والفكرية التي رفضها في بداية الطريق، واستفحلت شهوة المال، فأصبح سيد الموقف، واختفت مفاهيم الخير والفضيلة والدين؛ حتّى خيّل للماركسية في أزمةٍ من أزمات الحضارة الغربية أنّ الدافع الاقتصادي هو المحرّك الذي يوجّه تأريخ الإنسان في كلّ العصور.

ولم يكن من الممكن أن تنفصل فكرة الحرّية الاقتصادية عن فكرةٍ أُخرى، وهي فكرة الحرّية السياسية؛ لأنّ الشرط الضروري لممارسة النشاط الحرّ على المسرح الاقتصادي إزاحة العقبات السياسية والتغلّب على الصعاب التي تضعها السلطة الحاكمة أمامه، وذلك بامتلاك أداة الحكم وتأميمها؛ ليطمئنّ الفرد إلى عدم وجود قوةٍ تحول بينه وبين مكاسبه وأهدافه التي يسعى اليها.

وبذلك اكتملت المعالم الرئيسية أو الحلقات الأساسية التي ألّف الإنسان الغربي منها حضارته، وعمل مخلصاً لإقامة حياته على أساسها، وتبنّى دعوة العالم اليها.

وعلى هذا الضوء تتبيّن الحرّية في هذه الحضارة بملامحها التي ألمعنا اليها في مستهلّ هذا الفصل، فهي ظاهرة حضارية بدأت شكّاً مرّاً قلقاً، وانتهت إلى

إيمانٍ مذهبيٍّ بالحرّية. وهي تعبير عن إيمان الإنسان الغربي بسيطرته على نفسه وامتلاكه لإرادته بعد أن رفض خضوعه لكلّ قوة. فلا تعني الحرّية في الديمقراطية الرأسمالية رفض سيطرة الآخرين فحسب، بل تعني أكثر من هذا، سيطرة الإنسان على نفسه وانقطاع صلته عملياً بخالقه وآخرته.

[موقف الإسلام من الحرّية:]

وأمّا الإسلام فموقفه من الحرّية يختلف بصورةٍ أساسية عن موقف الحضارة الغربية، فهو يعني بالحرّية بمدلولها السلبي، أو بالأحرى: معطاها الثوري الذي يحرّر الإنسان من سيطرة الآخرين ويكسر القيود والأغلال التي تكبّل يديه. ويعتبر تحقيق هذا المدلول السلبي للحرّية هدفاً من الأهداف الكبرى للرسالة السماوية بالذات ﴿ ويضع عنهم إصْرَهم والأغلالَ التي كانت عليهم ﴾[1].

ولكنّه لا يربط بين هذا وبين مدلولها الإيجابي في مفاهيم الحضارة الغربية؛ لأنّه لا يعتبر حقَّ الإنسان في التحرّر من سيطرة الآخرين والوقوف معهم على صعيدٍ واحدٍ نتيجةً لسيطرة الإنسان على نفسه، وحقّه في تقرير سلوكه ومنهجه في الحياة ـ الأمر الذي نطلق عليه: المدلول الإيجابي للحرّية في مفهوم الحضارة الغربية ـ وإنّما يربط بين الحرّية والتحرّر من كلّ الأصنام والقيود المصطنعة وبين العبودية المخلصة لله. فالإنسان عبدٌ لله قبل كلّ شيء، وهو بوصفه عبداً لله لا يمكن أن يقرَّ سيطرةً لسواه عليه، أو يخضع لعلاقةٍ صنميةٍ مهما كان لونها وشكلها، بل إنّه يقف على صعيد العبودية المخلصة لله مع المجموعة الكونية كلّها

---

(١) الأعراف: ١٥٦.

على قدم المساواة.

فالقاعدة الأساسية للحرّية في الإسلام هي: التوحيد والإيمان بالعبودية المخلصة لله، الذي تتحطّم بين يديه كلّ القوى الوثنية التي هدرت كرامة الإنسان على مرّ التأريخ.

﴿ قل يا أهلَ الكتابِ تعالَوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا اللهَ ولا نشركَ به شيئاً ولا يتّخذَ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون الله ﴾[1].

﴿ أتعبدون ما تنحِتون * والله خلقكم وما تعملون ﴾[2].

﴿ إنّ الّذين تدعون من دون اللهِ عبادٌ أمثالُكم ﴾[3].

﴿ أأربابٌ متفرّقون خيرٌ أمِ اللهُ الواحدُ القهّارُ ﴾[4].

وهكذا يقوّم الإسلام التحرّر من كلّ العبوديات على أساس الإقرار بالعبودية المخلصة لله تعالى، ويجعل من علاقة الإنسان بربّه الأساس المتين الثابت لتحرّره في علاقاته مع سائر الناس ومع كلّ أشياء الكون الطبيعية.

فالإسلام والحضارة الغربية وإن مارسا معاً عملية تحرير الإنسان ولكنّهما يختلفان في القاعدة الفكرية التي يقوم عليها هذا التحرير. فالإسلام يقوّمها على أساس العبودية لله والإيمان به، والحضارة الغربية تقوّمها على أساس الإيمان بالإنسان وحده وسيطرته على نفسه، بعد أن شكّت في كلّ القيم والحقائق وراء الأبعاد المادية لوجود الإنسان.

---

(١) آل عمران: ٦٤.

(٢) الصافّات: ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) الأعراف: ١٩٢.

(٤) يوسف: ٣٩.

ولأجل ذلك كان مردّ فكرة الحرّية في الإسلام الى عقيدةٍ إيمانيةٍ موحّدة بالله، ويقينٍ ثابتٍ بسيطرته على الكون. وكلّما تأصّل هذا اليقين في نفس المسلم وتركّزت نظرته التوحيدية الى الله تسامت نفسه وتعمّق إحساسه بكرامته وحرّيته، وتصلّبت إرادته في وجه الطغيان والبغي واستعباد الآخرين: ﴿ والذين إذا أصابهم البغيُ هم ينتصرون ﴾[1].

وعلى العكس من ذلك فكرة الحرّية في الحضارة الغربية، فإنّها كانت وليدة الشكّ لا اليقين، ونتيجة القلق والثورة لا اليقين والاستقرار، كما عرفنا سابقاً.

[أقسام الحرّية:]

ويمكننا أن نقسّم الحرّيات الديمقراطية الرأسمالية للمقارنة بينها وبين الإسلام الى قسمين:

أحدهما: الحرّية في المجال الشخصي للإنسان، وهي ما تطلق عليه الديمقراطية اسم «الحرّية الشخصية».

والآخر: الحرّية في المجال الاجتماعي، وهي تشمل الحرّيات الفكرية والسياسية والاقتصادية.

فإنّ الحرّية الشخصية تعالج سلوك الإنسان بوصفه فرداً، سواءً كان يعيش بصورةٍ مستقلّةٍ أو جزءاً من مجتمع. وأمّا الحرّيات الثلاث الأُخرى فهي تعالج الإنسان بوصفه فرداً يعيش في ضمن جماعة، فتسمح له بالإعلان عن أفكاره للآخرين كما يحلو له، وتمنحه الحقّ في تقرير نوع السلطة الحاكمة، وتفتح أمامه

---

(١) الشورى: ٣٩.

السبيل لمختلف ألوان النشاط الاقتصادي تبعاً لقدرته وهواه.

الحرّية في المجال الشخصي:

حرصت الحضارة الغربية الحديثة على توفير أكبر نصيبٍ ممكنٍ من الحرّية لكلّ فردٍ في سلوكه الخاصّ، وهو القدر الذي لا يتعارض مع حرّيات الآخرين، فلا تنتهي حرّية كلّ فردٍ إلّا حيث تبدأ حرّيات الأفراد الآخرين.

وليس من المهمّ لديها ـ بعد توفير هذه الحرّية لجميع الأفراد ـ طريقة استعمالهم لها، والنتائج التي تتمخّض عنها، وردود الفعل النفسية والفكرية لها ما دام كلّ فردٍ حرّاً في تصرّفاته وسلوكه، وقادراً على تنفيذ إرادته في مجالاته الخاصّة. فالمخمور ـ مثلاً ـ لا حرج عليه أن يشرب ما شاء من الخمر ويضحّي بآخر ذرّة من وعيه وإدراكه؛ لأنّ من حقّه أن يتمتّع بهذه الحرّية في سلوكه الخاصّ ما لم يعترض هذا المخمور طريق الآخرين، أو يصبح خطراً على حياتهم بوجهٍ من الوجوه.

وقد سكرت الإنسانية على أنغام هذه الحرّية، وأغفت في ظلالها برهةً من الزمن وهي تشعر لأول مرّةٍ أنّها حطّمت كلّ القيود، وأنّ هذا العملاق المكبوت في أعماقها آلاف السنين قد انطلق لأول مرّة، وأُتيح له أن يعمل كما يشاء في النور دون خوفٍ أو قلق.

ولكن لم يَدُم هذا الحلم اللذيذ طويلاً، فقد بدأت الإنسانية تستيقظ ببطءٍ، وتدرك بصورةٍ تدريجية ولكنّها مرعبة: أنّ هذه الحرّية ربطتها بقيودٍ هائلة، وقضت على آمالها في الانطلاق الإنساني الحرّ؛ لأنّها وجدت نفسها مدفوعةً في عَرَبةٍ تسير باتّجاهٍ محدّد، لا تملك له تغييراً ولا تطويراً، وإنّما كلّ سلوتها وعزائها ـ وهي تطالع مصيرها في طريقها المحدّد ـ أنّ هناك من قال لها: إنّ هذه

العَربة هي عَربة الحرّية؛ بالرغم من هذه الأغلال وهذه القيود التي وضعت في يديها.

أمّا كيف عادت الحرّية قيداً؟ وكيف أدّىٰ الإنطلاق الى تلك الأغلال التي تجرّ العربة في اتجاهٍ محتوم، وأفاقت الإنسانية على هذا الواقع المرّ في نهاية المطاف؟ فهذا كلّه ما قدّره الإسلام قبل أربعة عشر قرناً، حين لم يكتفِ بتوفير هذا المعنى السطحي من الحرّية للإنسان، الذي مني بكلّ هذه التناقضات في التجربة الحياتية الحديثة للإنسان الغربي، وإنّما ذهب الى أبعد حدٍّ من ذلك، وجاء بمفهومٍ أعمق للحرّية، وأعلنها ثورة لا على الأغلال والقيود بشكلها الظاهري فحسب، بل على جذورها النفسية والفكرية، وبهذا كفل للإنسان أرقىٰ وأنزه أشكال الحرّية التي ذاقها الناس على مرّ التأريخ.

ولئن كانت الحرّية في الحضارات الغربية تبدأ من التحرّر لتنتهي إلى ألوانٍ من العبودية والأغلال ـ كما سنوضّح ـ فإنّ الحرّية الرّحيبة في الإسلام على العكس؛ لأنّها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى لتنتهي إلى التحرّر من كلّ أشكال العبودية المهينة.

يبدأ الإسلام عمليته في تحرير الإنسانية من المحتوى الداخلي للإنسان نفسه؛ لأنّه يرى أنّ منح الإنسان الحرّية ليس أن يقال له: هذا هو الطريق قد أخليناه لك فسِر بسلام، وإنّما يصبح الإنسان حرّاً حقيقة، حين يستطيع أن يتحكّم في طريقه ويحتفظ لإنسانيته بالرأي في تحديد الطريق ورسم معالمه واتّجاهاته. وهذا يتوقّف على تحرير الإنسان قبل كلّ شيءٍ من عبودية الشهوات التي تعتلج في نفسه؛ لتصبح الشهوات أداةَ تنبيهٍ للإنسان إلى ما يشتهيه، لا قوةً دافعةً تسخّر إرادة الإنسان دون أن يملك بإزائها حولاً أو طولاً؛ لأنّها إذا أصبحت كذلك خسر الإنسان حرّيته منذ بداية الطريق. ولا يغيّر من الواقع شيئاً أن تكون يداه طليقتين

ما دام عقله وكلّ معانيه الإنسانية التي تميّزه عن مملكة الحيوان معتقلةً ومجمّدةً عن العمل.

ونحن نعلم أنّ الشيء الأساسيّ الذي يميّز حرّية الإنسان عن حرّية الحيوان بشكلٍ عامٍّ: أنّهما وإن كانا يتصرّفان بإرادتهما غير أنّ إرادة الحيوان مسخَّرة دائماً لشهواته وإيحاءاتها الغريزية، وأمّا الإنسان فقد زُوِّد بالقدرة التي تمكِّنه من السيطرة على شهواته وتحكيم منطقه العقلي فيها. فسرّ حرّيته ـ بوصفه إنساناً إذن ـ يكمن في هذه القدرة. فنحن إذا جمّدناها فيه واكتفينا بمنحه الحرّية الظاهرية في سلوكه العملي ووفّرنا له بذلك كلّ إمكانات ومغريات الاستجابة لشهواته ـ كما صنعت الحضارات الغربية الحديثة ـ فقد قضينا بالتدريج على حرّيته الإنسانية، في مقابل شهوات الحيوان الكامنة في أعماقه، وجعلنا منه أداة تنفيذٍ لتلك الشهوات، حتى إذا التفت إلى نفسه في أثناء الطريق وجد نفسه محكوماً لا حاكماً، ومغلوباً على أمره وإرادته.

وعلى العكس من ذلك إذا بدأنا بتلك القدرة التي يكمن فيها سرّ الحرّية الإنسانية فأنميناها وغذّيناها وأنشأنا الإنسان إنشاءً إنسانياً لا حيوانياً، وجعلناه يعي أنّ رسالته في الحياة أرفع من هذا المصير الحيواني المبتذل الذي تسوقه اليه تلك الشهوات، وأنّ مثله الأعلىٰ الذي خُلِق للسعي في سبيله أسمىٰ من هذه الغايات التافهة والمكاسب الرخيصة التي يحصل عليها في لذاذاته المادية.

أقول: إذا صنعنا ذلك كلّه حتى جعلنا الإنسان يتحرّر من عبودية شهواته، وينعتق من سلطانها الآسِر، ويمتلك إرادته فسوف يخلق الإنسان الحرّ القادر على أن يقول: لا، أو نعم، دون أن تَكممَ فاهُ أو تَغلَّ يديه هذه الشهوة الموقوتة أو تلك اللذّة المبتذلة.

وهذا ما صنعه القرآن حين وضع للفرد المسلم طابعه الروحي الخاصّ، وطوّر من مقاييسه ومثله، وانتزعه من الأرض وأهدافها المحدودة إلى آفاقٍ أرحب وأهدافٍ أسمى:

﴿ زُيِّنَ للناسِ حُبُّ الشهواتِ من النساءِ والبنينَ والقناطيرَ المقنطرةِ من الذهبِ والفضّةِ والخيلِ المسوَّمةِ والأنعامِ والحرثِ ذلك متاعُ الحياةِ الدنيا واللهُ عنده حُسنُ المآب * قل أؤنبّئُكُم بخيرٍ من ذلكم لِلَّذين اتَّقوا عند ربِّهم جناتٌ تجري من تحتها الأنهارُ خالدين فيها وأزواجٌ مطهَّرةٌ ورضوانٌ من الله والله بصير بالعباد ﴾[1].

هذه هي معركة التحرير في المحتوى الداخلي للإنسان، وهي في نفس الوقت الأساس الأول والرئيس لتحرير الإنسانية في نظر الإسلام، وبدونها تصبح كلّ حرّيةٍ زيفاً وخداعاً، وبالتالي أسراً وقيداً.

ونحن نجد في هذا الضوء القرآني أنّ الطريقة التي استعان بها القرآن على انتشال الإنسانية من ربقة الشهوات وعبوديات اللذّة هي الطريقة العامة التي يستعملها الإسلام دائماً في تربية الإنسانية في كلّ المجالات: طريقة التوحيد. فالإسلام حين يحرّر الإنسان من عبودية الأرض ولذائذها الخاطفة يربطه بالسماء وجنانها ومثلها ورضوان من الله؛ لأنّ التوحيد عند الإسلام هو سند الإنسانية في تحرّرها الداخلي من كلّ العبوديات، كما أنّه سند التحرّر الإنساني في كلّ المجالات.

ويكفينا مثل واحد ـ مرّ بنا في فصلٍ سابقٍ ـ لنعرف النتائج الباهرة التي تمخّض عنها هذا التحرير، ومدى الفرق بين حرّية الإنسان القرآنيّ الحقيقية،

---

(١) آل عمران: ١٤ ـ ١٥.

وتلك الحرّيات المصطنعة التي تزعمها شعوب الحضارات الغربية الحديثة. فقد استطاعت الأُمّة التي حرّرها القرآن ـ حين دعاها في كلمةٍ واحدةٍ الى اجتناب الخمر ـ أن تقول: لا، وتمحو الخمر من قاموس حياتها بعد أن كان جزءاً من كيانها وضرورةً من ضروراتها؛ لأنّها كانت مالكةً لإراداتها، حرّةً في مقابل شهواتها ودوافعها الحيوانية. وبكلمةٍ مختصرة: كانت تتمتّع بحرّيةٍ حقيقيةٍ تسمح لها بالتحكّم في سلوكها.

وأمّا تلك الأُمّة التي أنشأتها الحضارة الحديثة ومنحتها الحرّية الشخصية بطريقتها الخاصّة فهي بالرغم من هذا القناع الظاهري للحرّية لا تملك شيئاً من إرادتها، ولا تستطيع أن تتحكّم في وجودها؛ لأنّها لم تحرّر المحتوى الداخلي لها، وإنّما استسلمت الى شهواتها ولذاذاتها تحت ستارٍ من الحرّية الشخصية؛ حتّى فقدت حرّيتها إزاء تلك الشهوات واللذاذات، فلم تستطع أكبر حملةٍ للدعاية ضدّ الخمر جنّدتها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية أن تحرّر الأُمّة الأمريكية من الخمر؛ بالرغم من الطاقات المادية والمعنوية الهائلة التي جنّدتها السلطة الحاكمة ومختلف المؤسّسات الاجتماعية في هذا السبيل. وليس هذا الفشل المريع إلّا نتيجة فقدان الإنسان الغربي للحرّية الحقيقية، فهو لا يستطيع أن يقول: «لا» كلّما اقتنع عقلياً بذلك كالإنسان القرآني، وإنّما يقول الكلمة حين تفرض عليه شهوته أن يقولها. ولهذا لم يستطع أن يعتق نفسه من أسر الخمر؛ لأنّه لم يكن قد ظفر في ظلّ الحضارة الغربية بتحريرٍ حقيقيٍّ في محتواه الروحي والفكري[1].

وهذا التحرير الداخلي أو البناء الداخلي لكيان الإنسان هو في رأي

---

(١) لاحظ مقالنا «الحرّية في القرآن»، الأضواء: العدد الأوّل: ٢. (المؤلف ﷺ).

الإسلام حجر الزاوية في عملية إقامة المجتمع الحرّ السعيد، فما لم يملك الإنسان إرادته، ويسيطر على موقفه الداخلي ويحتفظ لإنسانيته المهذّبة بالكلمة العليا في تقرير سلوكه لا يستطيع أن يحرّر نفسه في المجال الاجتماعي تحريراً حقيقياً يصمد في وجه الإغراء، ولا أن يخوض معركة التحرير الخارجي بجدارةٍ وبسالة، ﴿ إنّ اللهَ لا يغيّر ما بقومٍ حتّى يغيّروا ما بأنفسهم ﴾[1]، ﴿ وإذا أردنا أن نُهلِكَ قريةً أمرنا مترَفيها ففسَقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميراً ﴾[2].

الحرّية في المجال الاجتماعي:

كما يخوض الإسلام معركة التحرير الداخلي للإنسانية كذلك يخوض معركةً أُخرىٰ لتحرير الإنسان في النطاق الاجتماعي، فهو يحطّم في المحتوى الداخلي للإنسان أصنام الشهوة التي تسلبه حرّيته الإنسانية، ويحطّم في نطاق العلاقات المبادلة بين الأفراد الأصنام الاجتماعية ويحرّر الإنسان من عبوديتها، ويقضي على عبادة الإنسان للإنسان، ﴿ قل يا أهلَ الكتابِ تعالَوا الى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألّا نعبدَ إلّا اللهَ ولا نشركَ به شيئاً ولا يتّخذ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون الله ﴾[3].

فعبودية الإنسان لله تجعل الناس كلَّهم يقفون على صعيدٍ واحدٍ بين يدي المعبود الخالق، فلا توجد اُمّة لها الحقّ في استعمار اُمّةٍ اُخرى واستعبادها، ولا فئة من المجتمع يباح لها اغتصاب فئةٍ اُخرى ولا انتهاك حرّيتها، ولا إنسان يحقّ له أن

---

(١) الرعد: ١١.

(٢) الإسراء: ١٦.

(٣) آل عمران: ٦٤.

ينصب نفسه صنماً للآخرين.

ومرّةً أُخرى نجد أنّ المعركة القرآنية الثانية من معارك التحرير قد استُعين فيها بنفس الطريقة التي استعملت في المعركة الأُولىٰ (معركة الإنسانية داخلياً من الشهوات)، وتستعمل دائماً في كلّ ملاحم الإسلام، وهي: التوحيد. فما دام الإنسان يقرّ بالعبودية لله وحده فهو يرفض بطبيعة الحال كلّ صنمٍ وكل تأليهٍ مزوّرٍ لأيِّ إنسانٍ وكائن، ويرفع رأسه حرّاً أبيّاً ولا يستشعر ذلّ العبودية والهوان أمام أيِّ قوةٍ من قُوىٰ الأرض أو صنمٍ من أصنامها؛ لأنّ ظاهرة الصنمية في حياة الإنسان نشأت عن سببين:

أحدهما: عبوديته للشهوة التي تجعله يتنازل عن حرّيته إلى الصنم الإنساني، الذي يقدر على إشباع تلك الشهوة وضمانها له.

والآخر: جهله بما وراء تلك الأقنعة الصنمية المتألّهة من نقاط الضعف والعجز.

والإسلام حرّر الإنسان من عبودية الشهوة كما عرفنا آنفاً، وزيّف تلك الأقنعة الصنمية الخادعة ﴿ إنّ الذين تدعون من دونِ اللهِ عبادٌ أمثالكم ﴾[1]. فكان طبيعياً أن ينتصر على الصنمية، ويمحو من عقول المسلمين عبودية الأصنام بمختلف أشكالها وألوانها.

وعلى ضوء الأُسس التي يقوم عليها تحرير الإنسان من عبوديات الشهوة في النطاق الشخصي، وتحريره من عبودية الأصنام في النطاق الاجتماعي ـ سواءٌ كان الصنم أُمّةً أم فئةً أم فرداً ـ نستطيع أن نعرف مجال السلوك العملي للفرد في الإسلام، فإنّ الإسلام يختلف عن الحضارات الغربية الحديثة التي لا تضع لهذه

---

(١) الأعراف: ١٩٤.

الحرّية العملية للفرد حدّاً إلّا حرّيات الأفراد الآخرين؛ لأنّ الإسلام يهتمّ قبل كلّ شيءٍ -كما عرفنا- بتحرير الفرد من عبودية الشهوات والأصنام، ويسمح له بالتصرّف كما يشاء على أن لا يخرج عن حدود الله. فالقرآن يقول: ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾[1]. ﴿ وسخَّر لكم ما في السمواتِ وما في الأرضِ جميعاً منه ﴾[2]. وبذلك يضع الكون بأسره تحت تصرّف الإنسان وحرّيته، ولكنّها حرّية محدودة بالحدود التي تجعلها تتّفق مع تحرّره الداخلي من عبودية الشهوة، وتحرّره الخارجي من عبودية الأصنام.

وأمّا الحرّية العملية في عبادة الشهوة والالتصاق بالأرض ومعانيها، والتخلّي عن الحرّية الإنسانية بمعناها الحقيقي، وأمّا الحرية العملية في السكوت عن الظلم والتنازل عن الحقّ، وعبادة الأصنام البشرية والتقرّب اليها، والانسياق وراء مصالحها، والتخلّي عن الرسالة الحقيقية الكبرى للإنسان في الحياة فهذا ما لا يأذن به الإسلام؛ لأنّه تحطيم لأعمق معاني الحرّية في الإنسان، ولأنّ الإسلام لا يفهم من الحرّية إيجاد منطلقٍ للمعاني الحيوانية في الإنسان، وإنّما يفهمها بوصفها جزءاً من برنامجٍ فكريٍّ وروحيٍّ كاملٍ يجب أن تقوم على أساسه الإنسانية.

[المدلول الغربي للحرّية السياسية:]

ونحن حين نبرز هذا الوجه التحريري الثوري للإسلام في النطاق الاجتماعي لا نعني بذلك أنّه على وفاقٍ مع الحرّيات الاجتماعية الديمقراطية في

---

(١) البقرة: ٣٩.

(٢) الجاثية: ١٣.

إطارها الغربي الخاصّ. فإنّ الإسلام كما يختلف عن الحضارة الغربية في مفهومه عن الحرّية الشخصية ـ كما عرفنا قبل لحظة ـ كذلك يختلف عنها في مفهومه عن الحرّية السياسية والاقتصادية والفكرية.

فالمدلول الغربي للحرّية السياسية يعبّر عن الفكرة الأساسية في الحضارة الغربية القائلة: إنّ الإنسان يملك نفسه، وليس لأحدٍ التحكّم فيه. فإنّ الحرّية السياسية كانت نتيجةً لتطبيق تلك الفكرة الأساسية على الحقل السياسي، فما دام شكل الحياة الاجتماعية ولونها وقوانينها يمسّ جميع أفراد المجتمع مباشرةً فلا بدّ للجميع أن يشتركوا في عملية البناء الاجتماعي بالشكل الذي يحلو لهم، وليس لفردٍ أن يفرض على آخر ما لا يرتضيه ويُخضِعه بالقوة لنظامٍ لا يقبله.

وتبدأ الحرّية السياسية تتناقض مع الفكرة الأساسية منذ تواجه واقع الحياة؛ لأنّ من طبيعة المجتمع أن تتعدّد فيه وجهات النظر وتختلف، والأخذ بوجهة نظر البعض يعني سلب الآخرين حقّهم في امتلاك إرادتهم والسيطرة على مصيرهم. ومن هنا جاء مبدأ الأخذ برأي الأكثرية بوصفه توفيقاً بين الفكرة الأساسية والحرّية السياسية. ولكنّه توفيق ناقص؛ لأنّ الأقلّية تتمتّع بحقّها في الحرّية وامتلاك إرادتها كالأكثرية تماماً، ومبدأ الأكثرية يحرمها من استعمال هذا الحقّ، فلا يعدو مبدأ الأكثرية أن يكون نظاماً تستبدّ فيه فئة بمقدّرات فئةٍ اُخرى، مع فارقٍ كمّيٍّ بين الفئتين.

ولا ننكر أنّ مبدأ الأكثرية قد يكون بنفسه من المبادئ التي يتّفق عليها الجميع، فتحرص الأقلّية على تنفيذ رأي الأكثرية باعتباره الرأي الأكثر أنصاراً، وإن كانت في نفس الوقت تؤمن بوجهة رأيٍ اُخرى وتعمل لكسب الأكثرية الى جانبه. ولكنّ هذا فرض لا يمكن الاعتراف بصحّته في كلّ المجتمعات، فهناك توجد كثيراً الأقلّيات التي لا ترضىٰ عن رأيها بديلاً ولو تعارض ذلك مع رأي

الأكثرية.

ونستخلص من ذلك: أنّ الفكرة الأساسية في الحضارة الغربية لا تأخذ مجراها في الحقل السياسي حتى تبدأ تتناقض وتصطدم بالواقع، وتتّجه الى لونٍ من ألوان الاستبداد والفردية في الحكم، يتمثّل على أفضل تقديرٍ في حكم الأكثرية للأقلّية.

والإسلام لا يؤمن بهذه الفكرة الأساسية في الحضارة الغربية؛ لأنّه يقوم على العقيدة بعبودية الإنسان لله، وأنّ الله وحده هو ربّ الإنسان ومربّيه، وصاحب الحقّ في تنظيم منهاج حياته ﴿ ... أأربابٌ متفرّقون خيرٌ أمِ الله الواحدُ القهار* ...إن الحكم إلّا لله أمَرَ ألّا تعبدوا إلّا إياه ... ﴾[1].

وينعىٰ على الأفراد الذين يسلّمون زمام قيادهم للآخرين، ويمنحونهم حقّ الإمامة في الحياة والتربية والربوبية ﴿ اتَّخَذوا أحبارهم ورُهبانهم أرباباً من دون الله ... ﴾[2].

فليس لفردٍ ولا لجموعٍ أن يستأثر من دون الله بالحكم، وتوجيه الحياة الاجتماعية ووضع مناهجها ودساتيرها.

وفي هذا الضوء نعرف أنّ تحرير الإسلام للإنسان في المجال السياسي إنّما يقوم على أساس الإيمان بمساواة أفراد المجتمع في تحمّل أعباء الأمانة الإلهٰية، وتضامنهم في تطبيق أحكام الله تعالىٰ: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»[3]. فالمساواة السياسية في الإسلام تتّخذ شكلاً يختلف عن شكلها

(١) يوسف: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) التوبة: ٣١.

(٣) بحار الأنوار ٧٥: ٣٨.

الغربي، فهي مساواة في تحمّل الأمانة، وليست مساواةً في الحكم.

ومن نتائج هذه المساواة تحرير الإنسان في الحقل السياسي من سيطرة الآخرين، والقضاء على ألوان الاستغلال السياسي وأشكال الحكم الفردي والطبقي.

ولذلك نجد أنّ القرآن الكريم شجب حكم فرعون والمجتمع الذي كان يحكمه؛ لأنّه يمثّل سيطرة الفرد في الحكم وسيطرة طبقةٍ على سائر الطبقات: ﴿ إنّ فرعونَ عَلَا في الأرضِ وجعل أهلها شِيَعاً يستضعِف طائفةً منهم... ﴾[١] فكلّ تركيب سياسيٍّ يسمح لفردٍ أو لطبقةٍ باستضعاف الأفراد أو الطبقات الأُخرى والتحكّم فيها لا يقرّه الإسلام؛ لأنّه ينافي المساواة بين أفراد المجتمع في تحمّل الأمانة على صعيد العبودية المخلصة لله تعالى.

[الحرّية الاقتصادية بمفهومها الرأسمالي:]

وأمّا الحرّية الاقتصادية فهي بمفهومها الرأسمالي حرّية شكلية تتلخّص في فسح المجال أمام كلّ فردٍ ليتصرّف في الحقل الاقتصادي كما يريد، دون أن يجد من الجهاز الحاكم أيَّ لونٍ من ألوان الإكراه والتدخّل. ولا يهمّ الرأسمالية بعد أن تسمح للفرد بالتصرّف كما يريد أن تضمن له شيئاً ممّا يريد. وبتعبيرٍ آخر: لا يهمّها أن تُتيح له أن يريد شيئاً. ولهذا نجد أنّ الحرّية الاقتصادية في مفهومها الرأسمالي خاوية، لا تحمل معنىً بالنسبة الى مَن لم تسمح له الفرص بالعيش، ولم تهيّئ له ظروف التنافس والسباق الاقتصادي مجالاً للعمل والإنتاج. وهكذا تعود الحرّية الرأسمالية شكلاً ظاهرياً فحسب، لا تحقّق لهؤلاء شيئاً من معناها إلّا بقدر الحرّية

---

(١) القصص: ٤.

التي تمنحها للأفراد الذين يعجزون عن السباحة، إذا قلنا لهم: أنتم أحرار فاسبحوا كما يحلو لكم، أينما تريدون. ولو كنّا نريد حقّاً أن نوفّر لهؤلاء حرّية السباحة ونعطيهم فرصة التمتّع بهذه الرياضة كما يتمتّع القادرون على السباحة لكفلنا لهم حياتهم خلالها، وطلبنا من الماهرين فيها الحفاظ عليهم ومراقبتهم وعدم الابتعاد عنهم في مجال السباحة؛ لئلّا يغرقوا، فنكون بذلك قد وفّرنا الحرّية الحقيقية والقدرة على السباحة للجميع، وإن حدّدنا شيئاً من نشاط الماهرين لضمان حياة الآخرين.

وهذا تماماً ما فعله الإسلام في الحقل الاقتصادي، فنادىٰ بالحرّية الاقتصادية وبالضمان معاً، ومزج بينهما في تصميمٍ موحّد، فالكلّ أحرار في المجال الاقتصادي ولكن في حدودٍ خاصّة. فليس الفرد حرّاً حين يتطلّب ضمان الأفراد الآخرين والحفاظ على الرفاه العامّ التنازل عن شيءٍ من حرّيته.

وهكذا تآلفت فكرتا الحرّية والضمان في الإسلام[1].

[الحرّية الفكريّة بمفهومها الرأسمالي:]

وأمّا الحرّية الفكرية فهي تعني في الحضارة الغربية: السماح لأيِّ فردٍ أن يفكّر ويعلن أفكاره ويدعو اليها كما يشاء، على أن لا يمسّ فكرة الحرّية والأُسس التي ترتكز عليها بالذات. ولهذا تسعىٰ المجتمعات الديمقراطية الى مناوئة الأفكار الفاشستية والتحديد من حرّيتها أو القضاء عليها بالذات؛ لأنّ هذه الأفكار تحارب نفس الأفكار الأساسية والقاعدة الفكرية التي تقوم عليها فكرة الحرّية والأُسس الديمقراطية.

---

(١) لأجل التوسّع لاحظ دراستنا للحرّية الرأسمالية في كتاب اقتصادنا. (المؤلف ﷺ).

والإسلام يختلف عن الديمقراطية الرأسمالية في هذا الموقف؛ نتيجةً لاختلافه عنها في طبيعة القاعدة الفكرية التي يتبنّاها، وهي: التوحيد وربط الكون بربٍّ واحد. فهو يسمح للفكر الإنساني أن ينطلق ويعلن عن نفسه، ما لم يتمرّد على قاعدته الفكرية التي هي الأساس الحقيقي لتوفير الحرّية للإنسان في نظر الإسلام، ومنحه شخصيّته الحرّة الكريمة التي لا تذوب أمام الشهوات، ولا تركع بين يدي الأصنام. فكلٌّ من الحضارة الغربية والإسلام يسمح بالحرّية الفكرية بالدرجة التي لا ينجم عنها خطر على القاعدة الأساسية، وبالتالي على الحرّية نفسها.

ومن المعطيات الثورية للحرّية الفكرية في الإسلام: الحرب التي شنّها على التقليد وجمود الفكر، والاستسلام العقلي للأساطير، أو لآراء الآخرين دون وعيٍ وتمحيص. والهدف الذي يرمي اليه الإسلام من ذلك: تكوين العقل الاستدلالي أو البرهاني عند الإنسان، فلا يكفي لتكوين التفكير الحرّ لدىٰ الإنسان أن يقال له: «فكِّرْ كما يحلو لك»، كما صنعت الحضارة الغربية؛ لأنّ هذا التوسّع في الحرّية سوف يكون على حسابها، ويؤدّي في كثيرٍ من الأحايين الى ألوانٍ من العبودية الفكرية تتمثّل في التقليد والتعصّب وتقديس الخرافات، بل لابدّ في رأي الإسلام لإنشاء الفكر الحرّ أن ينشئ في الإنسان العقل الاستدلالي أو البرهاني الذي لا يتقبّل فكرةً دون تمحيص، ولا يؤمن بعقيدةٍ ما لم تحصل على برهان؛ ليكون هذا العقل الواعي ضماناً للحرّية الفكرية وعاصماً للإنسان من التفريط بها بدافعٍ من تقليدٍ أو تعصبٍ أو خرافة. وفي الواقع أنّ هذا جزء من معركة الإسلام لتحرير المحتوى الداخلي للإنسان، فهو كما حرّر الإرادة الإنسانية من عبودية الشهوات ـ كما عرفنا سابقاً ـ كذلك حرّر الوعي الإنساني من عبودية التقليد والتعصّب والخرافة. وبهذا وذاك فقط أصبح الإنسان حرّاً في تفكيره، وحرّاً في إرادته.

﴿ ... فَبَشِّرْ عبادِ * الذين يستمعون القولَ فيتَّبعونَ أحسَنه أُولئك الذين هدٰيهُمُ اللهُ وأُولئك هم أُولوا الألباب ﴾[١]. ﴿ وأنزلنا إليكَ الذكرَ لتبيِّنَ للناسِ ما نُزِّل إليهم ولعلّهم يتفكّرون ﴾[٢]. ﴿ وإذا قيلَ لهم اتَّبِعُوا ما أنزل الله قالوا بل نتَّبعُ ما ألفينا عليه آباءَنا أوَلَوْ كان آباؤهُم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ﴾[٣]. ﴿ تلك أمانيّهم قل هاتوا برهانَكم إن كنتم صادقين ﴾[٤].

---

(١) الزمر : ١٧ ـ ١٨.

(٢) النحل : ٤٤.

(٣) البقرة : ١٧٠.

(٤) البقرة : ١١١.

الضمان في الإسلام والماركسيّة

يختلف الضمان في الإسلام عن الضمان الاشتراكي القائم على الأُسس الماركسية في ملامح عديدة، مردّها الى اختلاف الضمانين في الأُسس والإطارات والأهداف.

ولا يمكننا في هذا المجال إلّا استعراض بعض جوانب الاختلاف اكتفاءً بدراستنا الموسّعة لذلك في كتاب «اقتصادنا».

١ ـ الضمان الاجتماعي في الإسلام: حقّ من حقوق الإنسان التي فرضها الله تعالى، وهو بوصفه حقّاً إنسانياً لا يتفاوت باختلاف الظروف والمستويات المدنية. وأمّا الضمان لدى الماركسية فهو حقّ الآلة، وليس حقّاً إنسانياً. فالآلة (وسائل الإنتاج) متى وصلت الى درجةٍ معيّنةٍ، يصبح الضمان الاشتراكي شرطاً ضرورياً في نموّها واطّراد إنتاجها، فما لم تبلغ وسائل الإنتاج هذه المرحلة لا معنى لفكرة الضمان. ولأجل ذلك تعتبر الماركسية الضمان خاصّاً بمجتمعاتٍ معيّنةٍ في دورةٍ محدّدةٍ من التأريخ.

٢ ـ مفهوم الإسلام عن تطبيق الضمان الاجتماعي: أنّه نتيجة للتعاطف الأخوي الذي يسود أفراد المجتمع الإسلامي. فالأُخوّة الإسلامية هي الإطار الذي تؤدّىٰ فريضة الضمان ضمنه. وقد جاء في الحديث: «المسلم أخُ المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يحرمه»[1]. فيحقّ على المسلمين الاجتهاد والتواصل والتعاون والمواساة لأهل الحاجة.

---

(١) الكافي ٢: ١٧٤، الحديث ١٥، وفيه: «ولا يخونه» بدل من: «ولا يحرمه».

وأمّا الماركسية فهي ترى أنّ إيجاد الضمان الاشتراكي ليس إلّا ثمرةً لصراعٍ هائلٍ مريرٍ يجب إيقاده وتعميقه، حتّى إذا قامت المعركة الطبقية وأُفنيت إحدى الطبقتين وتمّ الانتصار للطبقة الأُخرىٰ ساد الضمان الاشتراكي المجتمع. فالضمان عند الماركسية ليس تعبيراً عن وحدةٍ مرصوصةٍ وأُخوّة شاملةٍ، وإنّما يرتكز على تناقضٍ مستقطبٍ وصراعٍ مدمر.

٣ ـ إنّ الضمان في الإسلام ـ بوصفه حقّاً إنسانياً ـ لا يختصّ بفئةٍ دون فئة. فهو يشمل حتّى أُولئك الذين يعجزون عن المساهمة في الإنتاج العام بشيءٍ، فهم مكفولون في المجتمع الإسلامي، ويجب على الدولة توفير وسائل الحياة لهم.

وأمّا الضمان الماركسي فهو يستمدّ وجوده من الصراع الطبقي بين الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية، الذي يكلّل بظفر الطبقة العاملة وتضامنها واشتراكها في تلك الثورة. لأجل ذلك لا يوجد مبرّر ماركسي لضمان حياة أُولئك العاجزين الذين يعيشون بعيدين عن الصراع الطبقي، ولا يساهمون في الإنتاج العام؛ لأنّهم لم يشتركوا في المعركة؛ لعدم انتمائهم الى الطبقة العاملة، ولا الى الطبقة الرأسمالية، فليس لهم حقّ في مكاسب المعركة وغنائمها.

٤ ـ إنّ الضمان في الماركسية من وظيفة الدولة وحدها، وأمّا في الإسلام فهو من وظيفة الأفراد والدولة معاً، وبذلك وضع الإسلام المبدئين:

أحدهما: مبدأ التكافل العام.

والآخر: مبدأ الضمان الاجتماعي.

فمبدأ التكافل يعني: أنّ كلّ فردٍ مسلم مسؤول عن ضمان معيشة الآخرين وحياتهم في حدودٍ معيّنةٍ وفقاً لقدرته، وهذا المبدأ يجب على المسلمين تطبيقه حتّىٰ في الحالات التي يفقدون فيها الدولة التي تطبّق أحكام الشرع. فقد جاء في الحديث: «أيّما مؤمنٍ منع مؤمناً شيئاً ممّا يحتاج اليه، وهو يقدر عليه من عنده أو

من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهُه، مزرقةٌ عيناه، مغلولة يداه الى عنقه، فيقال : هذا الخائن الذي خان الله ورسوله ثمَّ يُؤمَر به الى النار »[١].

ومبدأ الضمان الاجتماعي يقرّر مسؤولية الدولة في هذا المجال، ويحتّم عليها ضمان مستوىً من العيش المرفَّه الكريم للجميع، من موارد ملكية الدولة والملكية العامة وموارد الميزانية[٢].

وقد جاء في الحديث لاستعراض هذا المبدأ : «إنّ الوالي يأخذ المال فيوجّهه الوجه الذي وجّهه الله له على ثمانية أسهم : للفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلّفة، وفي الرقاب، والغارمين، وفي سبيل الله، وابن السبيل. ثمانية أسهم يقسّمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم، بلا ضيقٍ ولا تقيّة، فإن فضل من ذلك شيء ردّ الى الوالي، وإن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي أن يموّنهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنون »[٣].

النجف الأشرف

محمد باقر الصدر

---

(١) الكافي ٢ : ٣٦٧.

(٢) لأجل التفصيل راجع اقتصادنا (المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام وحلولها) . (المؤلف ﷺ).

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ١٣٠، مع اختلاف يسير في اللفظ.

المدرسة الإسلاميّة

٢

ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟

- مقدّمة .
- هل يوجد في الإسلام اقتصاد ؟
- ما هو نوع الاقتصاد الإسلامي ؟
- الاقتصاد الإسلامي كما نؤمن به .

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدّمة]

منذ مدّةٍ وأنا أُواجه طلباً متزايداً على المدرسة الإسلامية، وإلحاحاً من القرّاء الأعزّاء على إصدار حلقاتٍ جديدةٍ منها.

وكنتُ أتماهل في تلبية هذا الطلب، رغبةً في إنجاز الكتاب الثاني من اقتصادنا والتوفّر على إكماله، وكان صدور هذا الكتاب سبباً جديداً لازدياد الطلب على إصدار حلقاتٍ صغيرةٍ تتناول بحوثه بالتوضيح والتبسيط بقدر الإمكان؛ لكي تكون متيسّرةً ومفهومةً لعددٍ أكبر.

وعلى هذا الأساس كتبت هذه الحلقة، متوخّياً فيها التبسيط، ومتجنّباً ذلك المستوى الذي التزمته من الدقّة والتعمّق في بحوث اقتصادنا، فقد آثرت في عدّة مواضع توضيح الفكرة على إعطائها صيغتها الدقيقة التي حصلت عليه في كتبنا الموسّعة.

وسوف أُحاول هنا، وأنا أُعرّف هذه الحلقة للقرّاء أن أُلخّص لهم أفكارها، وأُفهرس بحوثها؛ ليساعدهم ذلك على فهمها ومتابعة فصولها.

إنّ هذه الحلقة تشتمل على إثارة سؤالٍ واحدٍ ومحاولة الإجابة عليه.

والسؤال هو: هل يوجد في الإسلام مذهب اقتصادي؟

ونجيب في هذه الحلقة، على هذا السؤال بالإيجاب: نعم، يوجد في

الإسلام مذهب اقتصادي.

ونسير من السؤال الى الجواب بتدرّج، فبعد أن نطرح السؤال نشغل بإيضاحه وتوضيح ما يتّصل به، ثمّ ندرس الجواب في ضوء مفهومنا عن الإسلام، وندعم الجواب بالشواهد، ونناقش ما يثار عادةً من اعتراضات.

توضيح السؤال:

نقصد بالمذهب الاقتصادي: إيجاد طريقةٍ لتنظيم الحياة الاقتصادية وفقاً للعدالة. فنحن حين نتساءل عن المذهب الاقتصادي في الإسلام نريد أن نعرف هل جاء الإسلام بطريقةٍ لتنظيم الحياة الاقتصادية، كما جاءت الرأسمالية ـ مثلاً ـ بمبدأ الحرّية الاقتصادية، واتّخذت منه طريقتها العامة في تنظيم الحياة الاقتصادية؟

حاجتنا الى هذا السؤال:

وحاجتنا الى هذا السؤال نابعة من أسباب عديدة، قد يكون من أهمّها سلبية الإسلام تجاه الرأسمالية والماركسية (النظامَين الحاكمَين في العالم اليوم) فإنّ رفض الإسلام لهما يجعل الإنسان المسلم ينتظر من الإسلام الإتيان بطريقةٍ أُخرى في تنظيم الحياة الاقتصادية؛ لأنّ المجتمع الإسلامي لا يستغني عن طريقةٍ في التنظيم مهما كان شكلها.

الخطأ في فهم السؤال:

وبعد أن نطرح السؤال ونوضّحه ونشرح أهمّيته نستعرض الخطأ الذي قد يقع فيه بعض الناس في فهم السؤال، إذ لا يميّزون بين المذهب الاقتصادي وعلم

الاقتصاد في الإسلام، مع أنّنا نريد المذهب الاقتصادي، لا علم الاقتصاد.

تصحيح الخطأ بالتمييز بين المذهب والعلم:

ولأجل تصحيح هذا الخطأ في فهم السؤال توسَّعنا في توضيح الفرق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد. والحقيقة أنّ الفرق بينهما كبير، فإنّ المذهب الاقتصادي ـ كما عرفنا ـ يتكفّل إيجاد طريقةٍ لتنظيم الحياة الاقتصادية وفقاً للعدالة. وأمّا علم الاقتصاد فهو لا يوجد طريقةً للتنظيم، وإنّما يأخذ طريقةً من الطرق المتّبعة في المجتمعات، فيدرس نتائجها وآثارها كما يدرس العالم الطبيعي نتائج الحرارة وآثارها.

مثال على الفرق بين المذهب والعلم:

وقد استعملنا الأمثلة العديدة لتوضيح الفرق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد. فالمذهب الرأسمالي ـ مثلاً ـ ينظِّم الحياة الاقتصادية على أساس مبدأ الحرّية الاقتصادية؛ ولذلك فهو ينظِّم السوق على أساس حرّية البائعين في تعيين أثمان السلع. وعلم الاقتصاد لا يحاول الإتيان بطريقةٍ أُخرىٰ لتنظيم السوق، وإنّما مهمّته أن يدرس وضع السوق في ظلّ الطريقة الرأسمالية، ويبحث عن حركة الثمن، وكيف يتحدّد، ويرتفع وينخفض في السوق الحرّة التي نظمت بالطريقة الرأسمالية.

فالمذهب يوجد طريقةً للتنظيم وفقاً لتصوّره للعدالة، والعلم يدرس نتائج هذه الطريقة حين تطبَّق على المجتمع.

التأكيد على أنّ الاقتصاد الإسلامي مذهب:

وبعد أن سردنا الأمثلة العديدة لتوضيح الفرق بين المذهب والعلم أكّدنا

على أنّ المذهب الاقتصادي الذي نتساءل عن وجوده في الإسلام، ونجيب بالإيجاب لا نعني به علم الاقتصاد؛ لأنّ الإسلام بوصفه ديناً ليس من وظيفته أن يتكلّم في علم الاقتصاد، أو علم الفلك والرياضيات. وإنّما هو عن إيجاد الإسلام طريقةً لتنظيم الحياة الاقتصادية، لا عن قيام الإسلام بدراسةٍ علميةٍ للطرق الموجودة في عصره ولِمَا ينجم عنها من نتائج، كما يفعل علماء الاقتصاد.

وجهة النظر في الجواب:

وتصل الحلقة بعد ذلك إلى شرح وجهة النظر في الجواب، فتعطي المفهوم الصحيح عن الشريعة واستيعابها وشمولها لشتّى الميادين. وتستدلّ على ذلك من طبيعة الشريعة ونصوصها. ثم نستعرض بعد ذلك بعض الشبهات التي تثار في وجه الإيمان بالاقتصاد الإسلامي، ونجيب عليها. وأخصّ بالذكر: الشبهة التي تقول: إنّ الإسلام جاء بتعاليم أخلاقية، ولم يجيء باقتصادٍ ينظّم الحياة، فهو واعظ وليس منظّماً. وقد أوضحنا كيف أنّ هذه الشبهة استغلت الجانب الأخلاقي في الإسلام لطمس معالم التنظيم الاجتماعي؟ مع أنّ الشريعة عالجت كلا المجالين. فقد مارست الجانب الأخلاقي ـ بوصفها ديناً ـ لتربية الفرد، ومارست التنظيم الاجتماعي باعتبارها النظام المختار من السماء للمجتمع البشري.

هذه صورة عن بحوث الرسالة وموضوعاتها، واليكم الآن تفصيلات تلك البحوث والموضوعات.

هل يوجد في الإسلام اقتصاد؟

قد يكون من أكثر الأسئلة التي تتردّد في كلّ فكرٍ، وعلى كلّ لسان، ومع كلّ مشكلةٍ تمرّ بها الأُمة في حياتها، ويزداد إلحاحاً باستمرارٍ هو السؤال عن المذهب الاقتصادي في الإسلام.

فهل يوجد في الإسلام اقتصاد؟

وهل يمكننا أن نجد حلاًّ لهذا التناقض المستقطب بين الرأسمالية والماركسية، الذي يسود العالم اليوم في بديلٍ جديدٍ مستمدٍّ من الإسلام، ومأخوذٍ من طريقته في التشريع وتنظيم الحياة؟

وما هو مدى قدرة هذا البديل الجديد الإسلامي على توفير الحياة الكريمة، وأداء رسالته للأُمّة التي تعاني اليوم محنةً عقائديةً قاسية، في خضمّ ذلك التناقض الشديد بين الرأسمالية والماركسية.

وليس التفكير في هذا البديل الجديد، أو التساؤل عن حقيقته ومحتواه الإسلامي مجرّد ترفٍ فكريٍّ يمارسه الإنسان المسلم للمتعة، وإنّما هو تعبير عن يأس الإنسان المسلم من النقيضين المتصارعين، وإحساسه من خلال مختلف التجارب التي عاشها بفشلهما ـ أي فشل النقيضين المتصارعين وهما الرأسمالية والماركسية ـ في ملء الفراغ العقائدي والمبدئي للأُمّة.

والتفكير في البديل الإسلامي، أو التساؤل عنه إضافةً إلى تعبيره عن يأس الإنسان المسلم من النقيضين المتصارعين يعبّر كذلك أيضاً عن بوادر اتّجاهٍ جديدٍ إلى الإسلام، ويعكس وعياً إسلامياً بدأ يتبلور، ويتّخذ مختلف المستويات الفكرية في الأذهان، تبعاً لمدىٰ استعدادها ونوع تجاوبها مع الإسلام. فبذور الوعي الإسلامي تعبّر عن وجودها في بعض الأذهان على مستوى تساؤلٍ عن الإسلام، وفي نفوس آخرين على مستوى ميلٍ اليه وعاطفةٍ نحوه. وفي عقولٍ أُخرى على مستوى الإيمان به، وبقيادته الرشيدة في كلّ المجالات، إيمانها بالحياة.

فالوعي الإسلامي الذي يتحرّك الآن في عقول الأُمّة ويتّخذ مختلف المستويات هو الذي يطرح الأسئلة تارةً، ويوحي بالجواب في صالح الإسلام تارةً أُخرى، ويتجّسد حيناً آخر صرحاً إيمانياً واعياً شامخاً في التربة الصالحة من عقول الأُمة التي تمثّل الإسلام بين المسلمين.

ومن ناحيةٍ أُخرى فإنّ الإسلام بنفسه يضطرّ المسلمين الى إلقاء هذا السؤال على الإسلام، أو على علمائه الممثّلين له، ومطالبتهم بتقديم البديل الأفضل للنقيضين المتخاصمين (الرأسمالية والماركسية)؛ لأنّ الإسلام إذ يعلن في قرآنه ونصوصه التشريعية، ومختلف وسائل الإعلان التي يملكها وبشكلٍ صريحٍ عدم رضاه عن الرأسمالية والماركسية معاً فهو مسؤول بطبيعة الحال أن يحدّد للأُمّة موقفاً إيجابياً إلى صفّ ذلك الموقف السلبي، وأن يأخذ بيدها في طريقٍ آخر يتّفق مع وجهة نظره وإطاره العام؛ لأنّ الموقف السلبي إذا فصل عن إيجابيةٍ بنّاءةٍ ترسم الأهداف وتحدّد معالم الطريق يعني الانسحاب من معترك الحياة، والتميّع الاجتماعي نهائياً، لا المساهمة من وجهة نظرٍ جديدة.

فلابدّ للإسلام إذن ما دام لا يقرّ الاندماج في إطارات رأسماليةٍ واشتراكيةٍ

وماركسيةٍ أن يوفِّر البديل، أو يرشد اليه، ويصبح من الطبيعي أن يتساءل المسلمون الذين عرفوا موقف الإسلام السلبي من الرأسمالية والماركسية، وعدم رضاه عنهما أن يتساءلوا عن مدى قوة الإسلام وقدرته على إعطاء هذا البديل، ومدى النجاح الذي يحالفنا إذا أردنا أن نكتفي بالإسلام ذاتياً، ونستوحي منه نظاماً اقتصادياً.

وجوابنا على كلّ ذلك: أنّ الإسلام قادر على إمدادنا بموقفٍ إيجابيٍّ غنيٍّ بمعالمه التشريعية، وخطوطه العامة، وأحكامه التفصيلية التي يمكن أن يُصاغ منها اقتصاد كامل، يمتاز عن سائر المذاهب الاقتصادية بإطاره الإسلامي، ونسبه السماوي، وانسجامه مع الإنسانية، كلّ الإنسانية، بأشواطها الروحية والمادية، وأبعادها المكانية والزمانية.

وهذا ما سوف نراه في البحوث الآتية.

ما هو نوع الاقتصاد الإسلامي ؟

ماذا نعني بوجود اقتصادٍ في الإسلام ؟

وما هي طبيعة هذا الاقتصاد الإسلامي الذي تساءلنا في البدء عنه ثمّ أكّدنا وجوده وإيماننا به ؟

إنّ هذا هو ما يجب أن نبدأ بتوضيحه قبل كلّ شيء؛ لأنّنا حين ندّعي وجود اقتصادٍ في الإسلام لا يمكننا البحث عن إثبات الدعوى ما لم تكن محدّدةً ومفهومة، وما لم نشرح للقارئ المعنى الذي نريده من الاقتصاد الإسلامي.

إنّنا نريد بالاقتصاد الإسلامي : المذهب الاقتصادي، لا علم الاقتصاد.

والمذهب الاقتصادي هو : عبارة عن إيجاد طريقةٍ لتنظيم الحياة الاقتصادية تتّفق مع وجهة نظرٍ معيّنةٍ عن العدالة.

فنحن حين نتحدّث عن اقتصاد الإسلام إنّما نعني طريقته في تنظيم الحياة الاقتصادية، وفقاً لتصوّراته عن العدالة.

ولا نريد بالاقتصاد الإسلامي أيَّ لونٍ من ألوان البحث العلمي في الاقتصاد.

وهذا النوع من التحديد للاقتصاد الإسلامي يجعلنا نواجه مسألة التمييز بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد، فما دام الاقتصاد الإسلامي مذهباً اقتصادياً، وليس علماً للاقتصاد فيجب أن نعرف بوضوحٍ أكبر ما معنى المذهب الاقتصادي ؟ وما معنى علم الاقتصاد ؟ وما هي معالم التمييز بينهما ؟ وما لم يتّضح ذلك وضوحاً كافياً مدعماً بالأمثلة فسوف تظلّ هوية الاقتصاد الإسلامي مكتَنَفةً بالغموض.

إنّنا حين نصف شخصاً بأنّه مهندس وليس طبيباً يجب أن نعرف معنى المهندس، وما هي وظيفته وثقافته ؟ وما هو نوع عمله ؟ وبماذا يفترق عن الطبيب لكي نتأكّد من صدق الوصف على ذلك الشخص وكونه مهندساً حقّاً لا طبيباً ؟ وكذلك حين يقال: إنّ الاقتصاد الإسلامي مذهب اقتصادي وليس علماً للاقتصاد يجب أن نفهم معنى المذهب الاقتصادي بصورةٍ عامة، والوظيفة التي تمارسها المذاهب الاقتصادية وطبيعة تكونها، والفوارق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد؛ لكي نستطيع أن نعرف في ضوء ذلك هوية الاقتصاد الإسلامي، وكونه مذهباً اقتصادياً لا علماً للاقتصاد.

وفي عقيدتي أنّ إيضاح هوية الاقتصاد الإسلامي على أساس التمييز الكامل بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد، وإدراك أنّ الاقتصاد الإسلامي مذهب وليس علماً، إنّ هذا الإيضاح سوف يساعدنا كثيراً على إثبات الدعوى - أي إثبات وجود اقتصادٍ في الإسلام - وينقض المبرّرات التي يستند اليها جماعة ممّن ينكرون وجود الاقتصاد في الإسلام، ويستغربون من القول بوجوده.

وعلى هذا الأساس سوف نقوم بدراسةٍ للمذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد بصورةٍ عامّةٍ وللفوارق بينهما.

المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد:

كلّ إنسانٍ منّا يواجه لَونين من السؤال في حياته الاعتيادية ويدرك الفرق بينهما. فحين نريد أن نسأل الأب عن سلوك ابنه ـ مثلاً ـ قد نسأله كيف ينبغي أن يسلك ابنك في الحياة؟ وقد نسأله كيف يسلك ابنك فعلاً في حياته؟

وحين نوجّه السؤال الأول الى الأب ونقول له: كيف ينبغي أن يسلك ابنك في الحياة؟ يستوحي الأب جوابه من القيم والمثل والأهداف التي يقدّسها ويتبنّاها في الحياة. فيقول مثلاً: ينبغي أن يكون ولدي شجاعاً جريئاً طموحاً، أو يقول: ينبغي أن يكون مؤمناً بربّه، واثقاً من نفسه، مضحّياً في سبيل الخير والعقيدة.

وأمّا حين نوجّه السؤال الثاني للأب، ونقول له: كيف يسلك ابنك فعلاً في حياته؟ فهو لا يرجع الى قيمه ومُثله ليستوحي منها الجواب. وإنّما يجيب على هذا السؤال في ضوء اطّلاعاته عن سلوك ابنه وملاحظاته المتعاقبة له. فقد يقول: هو فعلاً مؤمن واثق شجاع. وقد يقول: إنّه يسلك سلوكاً متميّعاً، ويتاجر بإيمانه، ويجبن عن مواجهة مشاكل الحياة.

فالأب يستمدّ جوابه على السؤال الأول من قيمه ومثله التي يؤمن بها. ويستمدّ جوابه على السؤال الثاني من ملاحظاته وتجربته لابنه في معترك الحياة.

ويمكننا أن نستخدم هذا المثال لتوضيح الفرق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد. فإنّنا في الحياة الاقتصادية نواجه سؤالين متميّزين، كالسؤالين اللذين واجههما الأب عن سلوك ابنه، فتارةً نسأل: كيف ينبغي أن تجري الأحداث فعلاً في الحياة الاقتصادية؟ وأُخرى نسأل: كيف تجري الأحداث فعلاً في الحياة الاقتصادية.

والمذهب الاقتصادي يعالج السؤال الأول، ويجيب عليه، ويستلهم جوابه من القيم والمُثل التي يؤمن بها وتصوّراته عن العدالة، كما استلهم الأب جوابه على السؤال الأوّل من قِيَمه ومُثله.

وعلم الاقتصاد يعالج السؤال الثاني ويجيب عليه، ويستلهم جوابه من الملاحظة والتجربة. فكما كان الأب يجيب علىٰ السؤال الثاني علىٰ أساس ملاحظته لسلوك ابنه وتجربته له كذلك علم الاقتصاد يشرح حركة الأحداث في الحياة الاقتصادية على ضوء الملاحظة والخبرة.

وهكذا نعرف أنّ علم الاقتصاد يمارس عملية الاكتشاف لِمَا يقع في الحياة الاقتصادية من ظواهر اجتماعيةٍ وطبيعية، ويتحدّث عن أسبابها وروابطها، والمذهب الاقتصادي يقيم الحياة الاقتصادية ويحدّد كيف ينبغي أن تكون، وفقاً لتصوراته عن العدالة ؟ وما هي الطريقة العادلة في تنظيمها ؟

العلم يكتشف، والمذهب يقوِّم.

العلم يتحدّث عمّا هو كائن، وأسباب تكوّنه. والمذهب يتحدّث عمّا ينبغي أن يكون، وما لا ينبغي أن يكون.

ولنبدأ بالأمثلة، للتمييز بين وظيفة العلم ومهمّة المذهب بين الاكتشاف والتقويم.

المثال الأوّل:

ولنأخذ هذا المثال من ارتباط الثمن ـ في السوق ـ بكميّة الطلب، فكلّنا نعلم من حياتنا الاعتيادية أنّ السلعة اذا كثر عليها الطلب وازدادت الرغبة في شرائها لدى الجمهور ارتفع ثمنها. فكتاب نؤلّفه في الرياضيات قد يباع بربع دينار، فإذا قرّرت المعارف تدريسه وأدّىٰ ذلك الى كثرة الطلب

عليه من التلاميذ ارتفع ثمنه في السوق، تبعاً لزيادة الطلب، وهكذا سائر السلع فإنّ ثمنها يرتبط بكمّية الطلب عليها في السوق فكلّما زاد الطلب ارتفع الثمن.

وارتباط الثمن هذا بالطلب يتناوله العلم والمذهب معاً، ولكنّ كلاًّ منهما يعالجه من زاويته الخاصّة.

فعلم الاقتصاد يدرسه بوصفه ظاهرةً تتكوّن وتوجد في السوق الحرّة التي لم تفرض عليها أثمان السلع من جهةٍ عليا كالحكومة. ويشرح كيفية تكوّن هذه الظاهرة نتيجةً لحرّية السوق، ويكتشف مدى الارتباط بين الثمن وكمّية الطلب. ويقارن بين الزيادة النسبية في الثمن والزيادة النسبية في الطلب فهل يتضاعف الثمن إذا تضاعف الطلب، أو يزداد بدرجةٍ أقلّ؟ ويشرح ما اذا كان ارتباط الثمن بكمّية الطلب بدرجةٍ واحدةٍ في جميع السلع، أو أنّ بعض السلع يؤثّر عليها ازدياد طلبها على ارتفاع ثمنها أكثر ممّا يؤثّره في سلعٍ أُخرىٰ.

كلّ هذا يدرسه العلم؛ لاكتشاف جميع الحقائق التي تتّصل بظاهرة ارتباط الثمن بالطلب، وشرح ما يجري في السوق الحرّة، وما ينجم عن حرّيته شرحاً علمياً قائماً على أساليب البحث العلمي والملاحظة المنظّمة.

والعلم في ذلك كلّه لا يضيف منه شيئاً الى الواقع، وإنّما هدفه الأساسي تكوّن فكرةٍ دقيقةٍ عمّا يجري في الواقع، وما ينجم عن السوق الحرّة من ظواهر، وما بين تلك الظواهر من روابط، وصياغة القوانين التي تعبّر عن تلك الروابط، وتعكس الواقع الخارجي بمنتهى الدقّة الممكنة.

وأمّا المذهب الاقتصادي فهو لا يدرس السوق الحرّة ليكتشف نتائج هذه الحرّية وأثرها على الثمن، وكيف يرتبط الثمن بكمّية الطلب في السوق الحرّة؟ ولا يلقي على نفسه سؤالاً: لماذا يرتفع ثمن السلعة في السوق الحرّة اذا

زاد الطلب عليها ؟

إنّ المذهب لا يصنع شيئاً من ذلك، وليس من حقّه هذا؛ لأنّ اكتشاف النتائج والأسباب، وصياغة الواقع في قوانين عامة تعكسه وتصوّره من حقّ العلم بما يملك من وسائل الملاحظة والتجربة والاستنتاج.

وإنّما يتناول المذهب حرّية السوق؛ ليقوّم هذه الحرّية ويقوّم ما تسفر عنه من نتائج، وما تؤدّي اليه من ربط الثمن بكمّية الطلب الذي يغزو السوق.

ونعني بتقويم الحرّية وتقويم نتائجها: الحكم عليها من وجهة نظر المذهب إلى العدالة. فإنّ كلّ مذهبٍ اقتصاديٍّ له تصوراته العامة عن العدالة. ويرتكز تقويمه لأيّ منهجٍ من مناهج الحياة الاقتصادية على أساس القدر الذي يجسّده ذلك المنهج من العدالة وفقاً لتصوّر المذهب لها.

فحرّية السوق اذا بُحِثت على الصعيد المذهبي فلا تُبحَث باعتبارها ظاهرةً موجودةً في الواقع لها نتائجها وقوانينها العلمية، بل بوصفها منهجاً اقتصادياً يراد اختبار مدى توفّر العدالة فيه.

فالسؤال القائل: ما هي نتائج السوق الحرّة ؟ وكيف يرتبط الثمن بكمّية الطلب فيها ؟ ولماذا يرتبط أحدهما بالآخر ؟ يجيب عليه علم الاقتصاد.

والسؤال القائل: كيف ينبغي أن تكون السوق ؟ وهل أنّ حرّيتها كفيلة بتوزيع السلع توزيعاً عادلاً، وإشباع الحاجات بالصورة التي تفرضها العدالة الاجتماعية ؟ إن هذا السؤال هو الذي يجيب عليه المذهب الاقتصادي.

وعلى هذا الأساس فمن الخطأ أن نترقّب من أيّ مذهبٍ اقتصاديٍّ أن يشرح لنا مدى ارتباط الثمن بكمّية الطلب في السوق الحرّة، وقوانين العرض والطلب التي يتحدّث عنها علماء الاقتصاد في دراستهم لطبيعة السوق الحرّة.

المثال الثاني:

من رأي ريكاردو: أنّ أُجور العمّال اذا كانت حرّةً وغير محدودةٍ من جهةٍ عليا ـ كالحكومة ـ تحديداً رسمياً فلا تزيد عن القدر الذي يتيح للعامل معيشة الكفاف. ولو زادت أحياناً عن هذا القدر كان ذلك شيئاً مؤقّتاً، وسرعان ما ترجع إلى مستوى الكفاف مرّةً أُخرى.

ويقول ريكاردو في تفسير ذلك: إنّ أُجور العمّال اذا زادت عن الحدّ الأدنى من المعيشة أدّى ذلك إلى ازديادهم؛ نتيجةً لتحسّن أوضاعهم، وإقبالهم على الزواج والإنجاب. وما دام عمل العامل سلعةً في سوقٍ حرّة لم تحدَّد فيها الأُجور والأثمان فهو يخضع لقانون العرض والطلب، فاذا ازداد العمّال وكثر عرض العمل في السوق انخفضت الأُجور.

وهكذا كلّما ارتفعت الأُجور عن مستوى الكفاف وجدت العوامل التي تحتّم انخفاضها من جديد، ورجوعها إلى حدّها المحتوم. كما أنّها اذا نقصت عن هذا الحدّ نتج عن ذلك ازدياد بؤس العمّال، وشيوع المرض والموت فيهم؛ حتى ينقص عددهم، وإذا نقص عددهم ارتفعت الأُجور، ورجعت إلى مستوى الكفاف؛ لأنّ كلّ سلعةٍ اذا نقصت كمّيتها وقلّت ارتفع ثمنها في السوق الحرّة.

وهذا ما يطلق عليه ريكاردو اسم «القانون الحديدي للأُجور».

وريكاردو في هذا القانون إنّما يتحدّث عمّا يجري في الواقع اذا توفّرت السوق الحرّة للأُجراء. ويكتشف المستوى الثابت للأُجور في كنف هذه السوق، والعوامل الطبيعية والاجتماعية التي تتدخّل في تثبيت هذا المستوى والحفاظ عليه كلّما تعرّض الأجر لارتفاعٍ أو هبوطٍ استثنائيّين.

فريكاردو إنّما يجيب في هذا القانون على سؤال: ماذا يجري في الواقع؟ لا عمّا ينبغي أن يجري، ولأجل هذا كان بحثه داخلاً في نطاق علم

الاقتصاد؛ لأنّه بحث يستهدف اكتشاف ما يجري من أحداثٍ وما تتحكّم فيها من قوانين.

والمذهب الاقتصادي حين يتناول أُجور العمّال لا يريد أن يكتشف ما يقع في السوق الحرّة، وإنّما يوجِد طريقةً لتنظيمها تتّفق مع مفاهيم العدالة عنده. فهو يتحدّث عن الأساس الذي ينبغي أن تنظّم بموجبه الأجور، ويبحث عمّا اذا كان مبدأ الحرّية الاقتصادية يصلح أن يكون أساساً لتنظيم الأُجور من وجهة نظره عن العدالة أوْ لا.

وهكذا نرى أنّ المذهب الاقتصادي يحدّد كيف ينبغي أن تنظَّم السوق من وجهة نظره الى العدالة، هل تنظَّم على أساس مبدأ الحرّية الاقتصادية، أو على أساسٍ آخر؟ وعلم الاقتصاد يدرس السوق المنظّمة، على أساس مبدأ الحرّية الاقتصادية مثلاً؛ ليتعرّف على ما يحدث في السوق المنظّمة وفقاً لهذا المبدأ من أحداث، وكيف تحدّد فيها أثمان السلع وأُجور العمّال؟ وكيف ترتفع وتنخفض؟

وهذا معنى قولنا: إنّ العلم يكتشف، والمذهب يقوّم ويقدّر.

المثال الثالث:

ولنأخذ المثال الثالث من الإنتاج، ولنحدّد الزاوية التي منها يدرس علم الاقتصاد الإنتاج، والزاوية التي منها يدرس الإنتاج في المذهب الاقتصادي. ونتبيّن الفارق بين الزاويتين.

فعلم الاقتصاد يدرس من الإنتاج الوسائل العامة التي تؤدّي الى تنمية الإنتاج، كتقسيم العمل، والتخصّص، فيقارن ـ مثلاً ـ بين مشروعين لإنتاج الساعات يشتمل كلّ منهما على عشرة عمّال، يكلّف كلّ عاملٍ في أحد

المشروعين بإنتاج ساعة كاملة. وأمّا في المشروع الآخر فيقسّم العمل ويوكل الى كلّ عاملٍ نوع واحد من العمليات التي يتطلّبها إنتاج الساعة. فهو يكرّر هذا النوع الواحد من العملية باستمرار، دون أن يمارس العمليات الأُخرى، التي تمرّ بها الساعة خلال إنتاجها.

إنّ البحث العلمي في الاقتصاد يدرس هذين المشروعين وطريقتيهما المختلفتين، وأثر كلٍّ منهما على الإنتاج وعلى العامل.

وهكذا يدرس علم الاقتصاد أيضاً كلّ ما يرتبط بالإنتاج الاقتصادي من قوانين طبيعية، كقانون تناقص الغلّة في الإنتاج الزراعي القائل: إنّ نسبة زيادة الإنتاج الزراعي من الأرض تقلّ عن نسبة زيادة النفقات[1].

كلّ هذا يدرسه علم الاقتصاد؛ لأنّه يعبّر عن اكتشاف الحقائق على الصعيد الاقتصادي، كما تجري، ويحدّد العوامل التي تؤثّر بطبيعتها على الإنتاج تأثيراً موافقاً أو معاكساً.

وأمّا المذهب فهو يبحث الأُمور التالية:

---

(١) بمعنى أنّ الشخص الذي يُنفق مئة دينارٍ على استثمار أرضه، ويحصل منها على عشرين أردباً من القمح، لو أراد أن يضاعف النفقات، فأنفق على الأرض مئتين بدلاً من مئة دينارٍ لم يحصل على ضعف الناتج السابق. أي أنّه لا يظفر بأربعين أردباً من القمح، بل يحصل على أقلّ من الضعف. ولو أنفق ثلاثمائةٍ لم يحصل على ثلاثة أضعافٍ من القمح، بل على زيادةٍ أقلّ نسبياً من الزيادة التي يحصل عليها بإنفاق مئتين. وهكذا تظلّ الزيادة الناتجة عن مضاعفة النفقات تتناقص نسبياً حتى تنعدم نهائياً ويعود الإنفاق عبثاً باطلاً.

وسبب هذا: أنّ الأرض نفسها هي عامل أساسيّ في الإنتاج، فمضاعفة النفقات لا تكفي لمضاعفة الإنتاج ما دامت كمّية العامل الأساسي في الإنتاج ـ أي الأرض ـ ثابتةً لم تضاعف. (المؤلف ﷺ).

هل ينبغي أن يبقىٰ الإنتاج حرّاً، أو يجب إخضاعه لتخطيطٍ مركزيٍّ من قبل الدولة ؟

هل ينبغي اعتبار تنمية الإنتاج هدفاً أصيلاً، أو وسيلةً لهدفٍ أعلىٰ ؟

واذا كانت تنمية الإنتاج وسيلةً لهدفٍ أعلىٰ فما هي الحدود والإطارات التي تفرضها طبيعة ذلك الهدف الأعلىٰ على هذه الوسيلة ؟

وهل يجب أن تكون سياسة الإنتاج أساساً لتنظيم التوزيع، أو العكس ؟ بمعنى أنّ أيّهما يجب أن ينظّم لمصلحة الآخر ؟ فهل ننظّم توزيع الثروة بالشكل الذي يوفّر الإنتاج ويساعد على تنميته، فتكون مصلحة الإنتاج أساساً للتوزيع، فإذا اقتضت مصلحة الإنتاج تشريع الفائدة على القروض التجارية لجذب رؤوس الأموال الى مجال الإنتاج اتّخذت الإجراءات بهذا الشأن، ونظّم التوزيع على أساس الاعتراف بحقّ رأس المال في الفائدة، أو تنظّم توزيع الثروة وفقاً لمقتضيات العدالة التوزيعية، ونحدّد تنمية الإنتاج بالمناهج والوسائل التي تتّفق مع مقتضيات العدالة التوزيعية ؟

كلّ هذا يدخل في نطاق المذهب الاقتصادي، لا علم الاقتصاد؛ لأنّه يرتبط بتنظيم الإنتاج وكيف ينبغي أن تصمّم سياسته العامة.

استخلاص من الأمثلة السابقة :

يمكننا أن نستخلص من الأمثلة السابقة الخطّين المتميّزين للعلم والمذهب : خط الاكتشاف والتعرّف على أسرار الحياة الاقتصادية، وظواهرها المختلفة، وخط التقويم، وإيجاد طريقةٍ لتنظيم الحياة الاقتصادية، وفقاً لتصوّراتٍ معيّنةٍ عن العدالة.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نميّز بين الأفكار العلمية والأفكار المذهبية.

فالفكرة العلمية تدور حول اكتشاف الواقع كما يجري، والتعرّف على أسبابه ونتائجه وروابطه. فهي بمثابة منظارٍ علميٍّ للحياة الاقتصادية، فكما أنّ الشخص حين يضع منظاراً على عينيه يستهدف رؤية الواقع دون أن يضيف اليه أو يغيّر شيئاً، كذلك التفكير العلمي يقوم بدور منظارٍ للحياة الاقتصادية، فيعكس قوانينها وروابطها. فالطابع العام للفكرة العلمية هو الاكتشاف.

وأمّا الفكرة المذهبية فهي ليست منظاراً للواقع، بل هي تقدير خاصّ للموقف على ضوء تصوراتٍ عامّةٍ للعدالة. فالعلم يقول: هذا هو الذي يجري في الواقع. والمذهب يقول: هذا هو الذي ينبغي أن يجري في الواقع.

علم الاقتصاد والمذهب كالتأريخ والأخلاق:

وهذا الفرق الذي تبيّناه بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي - بين البحث عمّا هو كائن والبحث عمّا ينبغي أن يكون - يمكننا أن نجد نظيره بين علم التأريخ والبحوث الأخلاقية، فإنّ علم التأريخ يتّفق مع علم الاقتصاد في خطّه العلمي العام. والبحوث الأخلاقية كالمذهب الاقتصادي في التقويم والتقدير.

والناس يتّفقون عادةً على التفرقة بين علم التأريخ والبحوث الأخلاقية. فهم يعرفون أنّ علماء التأريخ يحدّثونهم - مثلاً - عن الأسباب التي أدّت الى سقوط الامبراطورية الرومانية في أيدي الجرمان، والعوامل التي دعت الى شنّ الحملات الصليبية على فلسطين وفشلها جميعاً، والظروف التي ساعدت على اغتيال قيصر وهو في قمّة انتصاره ومجده، أو على قتل عثمان بن عفّان والثورة عليه.

كلّ هذه الأحداث يدرسها علم التأريخ، ويكتشف أسبابها وروابطها، مع

سائر الأحداث الأُخرى، وما تمخضت عنه من نتائج وتطورات في مختلف الميادين. وهو بوصفه علماً يقتصر على اكتشاف تلك الأسباب، والروابط، والنتائج بالوسائل العلمية، ولا يقوِّم تلك الأحداث من الناحية الخلقية.

فعلم التأريخ لا يحكم في نطاقه العلمي بأنّ اغتيال قيصر أو قتل عثمان كان عملاً صحيحاً خلقياً، أو منحرفاً عن المقاييس التي تحتّم القيم العليا اتّباعها في السلوك، وليس من شأنه أن يقوِّم الحملات الصليبية، أو غزو البرابرة الجرمان للرومان ويحكم بأنّها حملات عادلة أو ظالمة، وإنّما يرتبط تقويم تلك الأحداث جميعاً بالبحوث الأخلاقية. فعلى ضوء ما نتبنّى من مقاييس للعمل في البحث الأخلاقي نحكم بأنّ هذا عدل أو ظلم، وأنّ هذه استقامة أو انحراف.

فكما أنّ علم التأريخ يصف السلوك والحادثة كما وقعت ويأتي البحث الخلقي بمقاييسه العامة فيقوِّمها، كذلك علم الاقتصاد يصف أحداثَ الحياة الاقتصادية، والمذهب يقوِّم تلك الأحداث، ويحدّد الطريقه التي ينبغي تنظيم الحياة الاقتصادية على أساسها، وفقاً لتصوّراته العامة عن العدالة.

علم الاقتصاد كسائر العلوم:

وما قلناه في تحديد وظيفة علم الاقتصاد، وإنّها مقتصرة على الاكتشاف دون التقدير والتقويم لا يخصّ علم الاقتصاد فحسب، فإنّ الوظيفة الأساسية لجميع العلوم هي الاكتشاف خاصّة، ولا فرق بين العالم الاقتصادي وعلماء الفيزياء والذرّة والفلك والنفس، سوى أنّه يمارس وظيفته في الحقل الاقتصادي من حياة الإنسان، وأُولئك يمارسون نفس الوظيفة، وهي اكتشافَ الحقائق وروابطها وقوانينها في حقولٍ أُخرىٰ متنّوعةٍ طبيعيةٍ أو بشرية.

فالعالم في الفيزياء الاعتيادية يدرس ـ مثلاً ـ السرعات المختلفة للنور

والصوت وغيرهما، ويكتشف المعادلات الدقيقة لها.

والعالم الذرّي يدرس تركيب الذرّة، وعدد كهاربها ونوع شحناتها المخبوءة فيها، والقوانين التي تتحكّم في حركتها.

والعالم الفلكي يدرس الأجرام الكبيرة في الفضاء والقوانين التي تنظّم حركتها.

والعالم النفسي يدرس ـ مثلاً ـ عملية الإبصار، ومحتواها السيكولوجي والعوامل المؤثّرة فيها.

والعالم الاقتصادي يكتشف من ناحيته أيضاً قوانين الظواهر الاقتصادية، سواء كانت طبيعيةً كظاهرة تناقص الغلّة، أو اجتماعيةً كظاهرة انخفاض الثمن وارتفاعه في السوق الحرّة وفقاً لكمّية الطلب.

فكلّ هؤلاء بوصفهم العلمي يكتشفون ولا يقوّمون.

الفارق في المهمّة لا في الموضوع:

في ضوء ما تقدم تعرف أنّ الفارق بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي ينبع من اختلافهما في المهمّة؛ نظراً الى أنّ مهمّة علم الاقتصاد اكتشاف ظواهر الحياة الاقتصادية وروابطها، ومهمّة المذهب إيجاد طريقةٍ لتنظيم الحياة الاقتصادية كما ينبغي أن تنظّم، وفقاً لتصوراته عن العدالة.

وعلى هذا الأساس ندرك الخطأ في المحاولات التي ترمي الى التمييز بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي من ناحية الموضوع، عن طريق القول بأنّ علم الاقتصاد، يبحث في الإنتاج وقوانينه، والعوامل التي تساعد في تنميته. والمذهب الاقتصادي يبحث في التوزيع وأحكامه، والروابط التي تنشأ بين أفراد المجتمع على أساسه.

إنّ هذه المحاولات خاطئة؛ لأنّنا رأينا في الأمثلة السابقة التي قدّمناها للتفرقة بين العلم والمذهب أنّ المذهب الاقتصادي يتناول الإنتاج، كما يتناول التوزيع، (راجع المثال الثالث). وعلم الاقتصاد يتناول التوزيع، كما يتناول الإنتاج، (راجع المثال الأول والثاني).

فقانون الأُجور الحديدي الذي سبق في المثال الثاني قانون علمي بالرغم من أنّه يتّصل بالتوزيع. وتنظيم الإنتاج على أساس مبدأ الحرّية الاقتصادية، أو على أساس التوجيه المركزي من الدولة يعتبر قضيّةً من قضايا المذهب بالرغم من كونه بحثاً في الإنتاج.

فمن الخطأ أن نحكم على أيّ بحثٍ بأنّه علميّ إذا كان يتناول الإنتاج، وأنّه مذهبيّ إذا كان يتناول التوزيع.

بل العلامة الفارقة للبحث العلمي عن البحث المذهبي هي علاقة البحث بالواقع، أو العدالة. فإن كان بحثاً عن الواقع في الحياة الاقتصادية وكيف هو؟ فالبحث علمي. وإن كان بحثاً عن العدالة، وكيف ينبغي أن تحقّق؟ فالبحث مذهبي. أي أنّ ارتباط الفكرة بالعدالة هو العلامة الفارقة للمذهب بشكلٍ عامٍّ عن البحوث العلمية التي يضمّها علم الاقتصاد.

المذهب قد يكون إطاراً للعلم:

عرفنا أنّ علم الاقتصاد كما يبحث في الإنتاج، ويكتشف قانون الغلّة المتناقصة ـ مثلاً ـ كذلك يبحث في التوزيع ويكتشف قانوناً، كالقانون الحديدي للأُجور.

ولكن بالرغم من ذلك يوجد أحياناً فرق بين البحث العلمي في الإنتاج والبحث العلمي في التوزيع، ولنأخذ قانون الغلّة المتناقصة والقانون الحديدي

للأجور مثالَين علىٰ ذلك.

فالقانون الأول يمثّل البحث العلمي في الإنتاج. والقانون الثاني يمثّل البحث العلمي في التوزيع.

ونحن اذا لاحظنا قانون الغلّة المتناقصة نجد أنّه يشتمل على حقيقةٍ عن الإنتاج الزراعي تصدق على الأرض في كلّ مجتمع بشريٍّ مهما كان نوع المذهب الاقتصادي الذي يتبنّاه. فالأرض في المجتمع الرأسمالي تتناقص غلّتها وفقاً لذلك القانون، كما تتناقص في المجتمع الاشتراكي أو الاسلامي. وهذا يعني أنّ قانون الغلّة المتناقصة ليس متوقّفاً على وضعٍ مذهبيٍّ معيّن، بل يعبّر عن حقيقةٍ علميةٍ مطلقة.

وأمّا القانون الحديدي للأجور الذي مرّ شرحه في المثال الثاني فهو يكتشف ـ كما رأينا ـ المستوى الثابت لأجور العمّال في مجتمعٍ تسوده الحرّية الاقتصادية، ويقرّر أنّ المجتمع الذي تسوده الحرّية تظلّ فيه أُجور العمّال على مستوى الكفاءة، واذا ارتفعت أو انخفضت لسببٍ طارئٍ عادت مرّةً أُخرىٰ وبصورةٍ طبيعيةٍ الى ذلك المستوى.

وهذا القانون علميّ بطبيعته ومضمونه وهدفه؛ لأنّه يحاول اكتشاف الواقع والتعرّف على حركة الأُجور واتّجاهها كما يحدث في المجتمع. ولكنّه يقرّر في نفس الوقت أنّ هذه الحقيقة التي يتحدّث عنها إنّما تصدق على مجتمعٍ تسوده الحرّية الاقتصادية الرأسمالية، ولا تنطبق على مجتمعٍ موجّهٍ اقتصادياً تفرض الدولة فيه تحديداً عالياً للأُجور.

فالحرّية الرأسمالية شرط لصدق القانون العلمي عن الأُجور، أو هي الإطار العام الذي يتحقّق القانون الحديدي ضمنه. وهذا معنى أنّ القانون مضمونه علمي، وإطاره العام ـ شرط صدقه ـ مذهبي.

وأكبر الظنّ أنّ عدم التمييز بين المضمون والإطار، أو بين القانون العلمي وشروطه هو الذي أدّىٰ الى القول بأنّ بحوث التوزيع كلّها مذهبية، وليس للعلم أن يبحث في حقل التوزيع، فإنّ إشراط القوانين العلمية في التوزيع بإطارٍ مذهبيٍّ معيّنٍ جعل أصحاب هذا القول يتخيّلون أنّ تلك القوانين مذهبية بطبيعتها.

النتائج المستخلصة:

نستخلص ممّا سبق النتائج التالية:

أوّلاً: أنّ علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي يختلفان في مهمّتهما الأساسية؛ لأنّ مهمّة العلم اكتشاف الحياة الاقتصادية وظواهرها كما توجد في الواقع، ومهمّة المذهب إيجاد طريقةٍ لتنظيم الحياة الاقتصادية كما ينبغي أن توجد وفقاً لتصوراته العامة عن العدالة. فالعلم يعمل لتجسيد الواقع، والمذهب يعمل لتجسيد العدالة.

ثانياً: أنّ علم الاقتصاد يبحث في الإنتاج والتوزيع معاً، كما أنّ المذهب الاقتصادي يبحث في الإنتاج والتوزيع أيضاً، ولا أساس للتفرقة بينهما ـ على أساس الموضوع ـ بجعل الإنتاج موضوعاً للعلم، والتوزيع موضوعاً للمذهب؛ لأنّ العلم والمذهب يختلفان في مهمّة البحث وطريقته، لا في موضوعه.

وثالثاً: أنّ قوانين علم الاقتصاد في الإنتاج تعبّر عن حقائق ثابتةٍ في مختلف المجتمعات مهما كان نوع المذهب الاقتصادي المطبّق عليها. وأمّا قوانين علم الاقتصاد في التوزيع فهي تشرط عادةً بإطارٍ مذهبيٍّ معيّن، بمعنى أنّ العالم الاقتصادي يفترض مجتمعاً يطبّق مذهباً ـ كالرأسمالية والحرّية الاقتصادية ـ ثمّ يحاول أن يكتشف قوانينه وحركة الحياة الاقتصادية فيه.

المذهب لا يستعمل الوسائل العلمية:

عرفنا من التحليلات السابقة للمذهب والعلم أنّ مهمّة المذهب التعبير عن مقتضيات العدالة، بينما يكون على العلم مهمّة اكتشاف الأحداث الاقتصادية كما تقع بأسبابها وروابطها.

وهذا الاختلاف في المهمّة الأساسية بينهما يفرض اختلافهما في وسائل البحث حتماً، بمعنى أنّ علم الاقتصاد بوصفه علماً ـ يكتشف ما يقع في الكون والمجتمع ممّا يتّصل بالحياة الاقتصادية ـ يستعمل الوسائل العلمية من الملاحظة أو التجربة، ويتتبّع الأحداث التي تزخر بها الحياة الاقتصادية؛ لكي يستنبط على ضوء ذلك روابطها وقوانينها العامة. ومتى كانت قضية من القضايا موضعاً للشكّ ولم يعلم مدى صدقها وتصويرها للواقع أمكن للعالِم الاقتصادي أن يرجع الى المقاييس العلمية وملاحظاته المنظّمة للأحداث المتعاقبة؛ لكي يكتشف مدى صحة تلك القضية وصدقها في تصوير الواقع.

إنّ العالم الاقتصادي كالعالم الطبيعي من هذه الناحية[1]. فالعالم الطبيعي اذا أراد أن يكتشف درجة الغليان في الماء أمكنه أن يقيس حرارة الماء قياساً علمياً ـ بوصفها ظاهرةً طبيعية ـ ويلاحظ درجة الحرارة التي تبدأ عندها الغليان.

والعالم الاقتصادي اذا أراد أن يكتشف دورية الأزمات الاقتصادية المشهورة التي تنتاب المجتمع الرأسمالي بين حين وآخر فعليه أن يرجع إلى أحداث الحياة الاقتصادية كما تسلسلت ووقعت؛ ليحدّد الفاصل التأريخي بين

---

(١) لا نعني بذلك أنّ الوسائل العلمية التي يستعملها العالم الطبيعي هي نفس الوسائل التي يستعملها العالم الاقتصادي، وإنّما نعني أنّ الوسائل التي يستعملها العالمان موضوعية وليست ذاتية. (المؤلف ﷺ).

كلٍّ أزمةٍ وأُخرىٰ، فاذا وجد أنّ الفاصل التأريخي بين كلّ أزمةٍ وسابقتها واحد استطاع أن يحدّد دورة تلك الأزمات، وبالتالي يبحث عن أسبابها والعوامل المؤثّرة فيها.

وعلى العكس من ذلك المذهب الاقتصادي، فإنّه لا يمكنه أن يقيس الموضوعات التي يعالجها قياساً علمياً؛ لأنّه يدرس تلك الموضوعات من زاوية العدالة، ويحاول إيجاد طريقةٍ للتنظيم وفقاً لمقتضيات العدالة. ومن الواضح أنّ العدالة تختلف عن حرارة الماء وغليانه، وعن الأزمات الاقتصادية ودورتها؛ لأنّها ليست من الظواهر الكونية أو الاجتماعية التي تقبل الملاحظة الموضوعية، والقياس العلمي، وأساليب التجربة المتعارفة في العلم.

ففي المذهب الاقتصادي لا يكفي أن نطلّ برؤوسنا على الواقع ونلاحظ الأحداث ملاحظةً علميةً لنعرف ما هي العدالة في التنظيم؟ كما يطلّ العالم الاقتصادي ويدرس الأزمات الاقتصادية ليعرف دورتها وقانونها.

ولنأخذ العدالة في التوزيع مثلاً على ذلك، فهناك من يقول: إنّ العدالة في التوزيع تتحقّق في نظامٍ يكفل المساواة بين أفراد المجتمع في الرزق والثروة.

وهناك من يعتبر المساواة بين أفراد المجتمع في الحرّية بدلاً عن الرزق هي الأساس العادل للتوزيع، وإن أدّت ممارسة الأفراد لحقّهم في الحرّية الى اختلافهم في الرزق وزيادة ثروة بعضهم على ثروة الآخرين ما دام الآخرون يتمتّعون بنفس الحرّية الممنوحة للجميع بدرجةٍ واحدة.

وهناكِ من يرى عدالة التوزيع تتحقّق في ضمان مستوىً عامٍّ من الرزق للجميع، ومنح الحرّية لهم خارج حدود ذلك المستوى، كما يصنع الإسلام.

فاذا أردنا أن نعرف ما هو طريق تحقيق العدالة في التوزيع، هل هو التسوية

في الرزق والثروة، أو إعطاء كلّ فردٍ الحرّية في ممارسة مختلف ألوان النشاط الاقتصادي، وتحديد نصيبه من الرزق وفقاً لطريقة ممارسته للحرّية، أو أُسلوب ثالث بين هذا وذاك؟ اذا أردنا أن نعرف ما هو طريق العدالة من هذه الأساليب فلا يمكننا أن نقيس ونستعمل وسائل البحث العلمي؛ لأنّ العدالة ليست ظاهرةً طبيعيةً كالحرارة والغليان لكي نحسّ بها ببصرنا أو لمسنا أو سائر حواسنا، وليست ظاهرةً اجتماعيةً ـ كالأزمات الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي ـ لتقاس وتلاحظ وتجرّب.

إنّ العلم يمكنه أن يقيس الناس أنفسهم، فيعرف مدى تساويهم أو اختلافهم في صفاتهم الجسدية والنفسية. ولكنّه لا يستطيع أن يقيس حقّهم في الرزق ليعرف ما اذا كان من العدل أن يتساووا في الرزق، أوْ لا؛ لأنّ العدالة والحقّ ليسا من الصفات الموضوعية الخاضعة للقياس العلمي والحسّ، كصفات الجسد وظواهر الحياة.

خذ اليك رأسمالياً يؤمن بأنّ الناس سواسية في حقّ الحرّية وإن اختلفت أرزاقهم، واشتراكياً يؤمن بأنّ الناس سواسية في حقّ الرزق، واسألهما: هل يوجد مقياس زئبقي للعدالة كالمقياس الزئبقي للحرارة لكي أعرف درجة العدالة في مجتمعٍ تتساوىٰ أرزاق أفراده، ومجتمع تتساوىٰ حرّيات أفراده وإن اختلفت أرزاقهم؟ وهل أنّ الحقّ الذي يتمتّع به أفراد المجتمع ظاهرة من الظواهر التي يمكن الإحساس بها، كما نحسّ بألوانهم، وطول قامتهم، ومدى نباهتهم، ونوع أصواتهم لكي ندرس الحق بأساليب البحث العلمي القائمة على أساس الحسّ والتجربة؟

إنّ الجواب على كلّ هذا بالنفي طبعاً. فليس للعدالة مقياس زئبقي؛ لأنّها ليست من الظواهر التي يمكن إدراكها بالحسّ والمشاهدة. وليس حقّ الناس في

الرزق، أو حقّ الناس في حرّية اكتسابه ظاهرة من ظواهرهم، كطول قامتهم، أو سرعة بديهتهم، لنحكُّم العلم في تحديد ذلك الحقّ.

ونخرج من ذلك كلّه بأنّ المذهب لا يمكنه ما دام يدرس القضايا من زاوية العدالة والحقّ أن يكتفي بأساليب البحث العلمي. بل لابدّ له أن يستلهم الطريقة التي يفضّلها في تنظيم الحياة الاقتصادية، من تصوراته الذاتية للعدالة، وقيمه ومثله التي يؤمن بها، ونظرته العامة الى الحياة.

الاقتصاد الإسلامي كما نؤمن به

أحسب أنّ البحث السابق يكفي لتكوين فكرةٍ محدَّدةٍ عن المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد، ووظيفة كلٍّ منهما ووسائله في البحث. ولأجل هذا فسوف نستطيع الآن أن نوضّح طبيعة فهمنا للاقتصاد الإسلامي، وما نعنيه بتأكيدنا على وجود اقتصادٍ أو نظامٍ اقتصاديٍّ في الإسلام.

إنّ الاقتصاد الإسلامي ـ كما مرّ بنا في مستهل هذه الدراسة ـ عبارة عن مذهبٍ اقتصادي، وليس علماً للاقتصاد. فنحن حين نقول: إنّ الإسلام جاء بمذهبٍ اقتصاديٍّ لا نحاول أن نزعم أنّ الإسلام جاء بعلم الاقتصاد. وذلك أنّ الإسلام لم يجيء ليكتشف أحداث الحياة الاقتصادية، وروابطها وأسبابها، وليس من مسؤولياته ذلك. كما ليس من مسؤوليته أن يكشف للناس قوانين الطبيعة، أو الظواهر الفلكية وروابطها وأسبابها. فكما لا يجب أن يشتمل الدين على علم الفلك وعلوم الطبيعة، كذلك لا يجب أن يشتمل على علم الاقتصاد.

وإنّما جاء الإسلام لينظّم الحياة الاقتصادية بدلاً عن كشفها، ويضع التصميم الذي ينبغي أن تنظّم به وفقاً لتصوراته عن العدالة.

فالاقتصاد الإسلامي يصوّر وجهة نظر الإسلام عن العدالة وطريقته في تنظيم الحياة الاقتصادية، ولا يعبِّر عن كشوفٍ علميةٍ لروابط الحياة الاقتصادية

وعلاقاتها كما تجري في الواقع. وهذا معنى كون الاقتصاد الإسلاميّ مذهباً لا علماً.

وبتعبيرٍ آخر: لو أنّ الإسلام جاء ليحدّثنا عن الحياة الاقتصادية في الحجاز، وما هي الأسباب التي تؤدّي في المجتمع الحجازي ـ مثلاً ـ الى ارتفاع سعر الفائدة الربوية التي يتقاضاها المرابون؟ لكان حديثه علمياً، ومن علم الاقتصاد. ولكنّه بدلاً عن ذلك جاء ليقوّم نفس الفائدة الربوية، فحرّمها، ونظّم العلاقة بين رأس المال وصاحب المشروع على أساس المضاربة بدلاً عن الربا والفائدة. وبذلك كان الإسلام يتّخذ في اقتصاده الموقف المذهبي لا العلمي.

ونحن إذا عرفنا بوضوحٍ طبيعة الاقتصاد الإسلامي وكونه مذهباً اقتصادياً لا علماً للاقتصاد أمكننا أن ندحض أكبر العقبات التي تحول دون الاعتقاد بوجود اقتصادٍ في الإسلام.

ما هي أكبر العقبات؟

وهذه العقبة الكبيرة التي يستند إليها كثير من الناس لرفض الاقتصاد الإسلامي نشأت من عدم التمييز بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي، فإنّ هؤلاء الذين لم يُتَح لهم التمييز بين العلم والمذهب اذا سمعوا شخصاً يقول: إنّ في الإسلام اقتصاداً يبادرون قائلين: وكيف يمكن أن يكون في الإسلام اقتصاد؟ ونحن لا نجد فيه بحوثاً كالبحوث التي نجدها عند علماء الاقتصاد، كآدم سميث، وريكاردو، وغيرهما. فالإسلام لم يحدّثنا عن قانون الغلّة المتناقصة، ولا عن قوانين العرض والطلب، ولم يأتِ بقانونٍ يناظر القانون الحديدي للأُجور، ولم تؤثَر عنه فكرة عن تحليل القيمة ودرسها علمياً كما درسها

علماء الاقتصاد. وكيف يطلب منا أن نصدّق بالاقتصاد الإسلامي ونحن جميعاً نعلم بأنّ بحوث علم الاقتصاد إنّما نشأت وتكاملت خلال القرون الأربعة الأخيرة على يد روّاد الفكر الاقتصادي الأوائل، كآدم سميث، ومن سبقه من التجاريين والطبيعيين.

يقول المنكرون للاقتصاد الإسلامي كلّ هذا ظنّاً منهم بأنّا نـدّعي قيام الإسلام بالبحث العلمي في الاقتصاد.

وأمّا بعد أن نعرف الفرق بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي، وأنّ الاقتصاد الإسلامي مذهب وليس علماً فلا يبقى موضع لكلّ ذلك القول؛ لأنّ وجود المذهب الاقتصادي في الإسلام لا يعني تحدّث الإسلام الى الناس عن قوانين العرض والطلب، بل يعني أنّ الإسلام دعا الى تنظيمٍ متميّزٍ للحياة الاقتصادية، وحدّد ما ينبغي أن تقام عليه تلك الحياة من أُسسٍ ودعائم.

ويبدو الإيمان بوجود الاقتصاد الإسلامي على هذا الضوء أمراً معقولاً، ولا غرابة فيه.

وسوف لن نبدأ في هذه الحلقة بدراسة تفاصيل الاقتصاد الإسلامي، وحين نأخذ التفاصيل بالبحث والدرس في الحلقات المقبلة سوف نقدّم لك من الكتاب والسنّة الدليل المادّي المحسوس على وجود المذهب الاقتصادي في الإسلام. فإنّه لا أدلّ على وجود الشيء من إبرازه للحسّ. وهذا ما تقوم به الحلقات المقبلة، بإذن الله تعالى.

والآن وقبل أن نستدلّ على وجود المذهب الاقتصادي في الإسلام، بإبرازه، والتعرف على مواطن استخلاصه من الكتاب والسنّة نريد أن نقيم الدليل على وجوده من طبيعة الشريعة الإسلامية، ومفاهيمنا المسبقة عنها، كما سنرى.

شمول الشريعة واستيعابها:

إنّ شمول الشريعة واستيعابها لجميع مجالات الحياة من الخصائص الثابتة لها، لا عن طريق تتبّع أحكامها في كلّ تلك المجالات فحسب، بل عن طريق التأكيد على ذلك في مصادرها العامة أيضاً. فنحن نستطيع أن نجد في هذه المصادر نصوصاً تؤكّد بوضوحٍ على استيعاب الشريعة وامتدادها الى جميع الحقول التي يعيشها الإنسان، واعتنائها بالحلول لجميع المشاكل التي تعترضه في شتىٰ المجالات.

لاحظوا على سبيل المثال النصوص التالية:

١ ـ روى أبو بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه تحدّث عن الشريعة الإسلامية واستيعابها، وإحاطة أئمّة أهل البيت بكلّ تفاصيلها. فقال: «فيها كلّ حلالٍ وحرام، وكلّ شيءٍ يحتاج الناس اليه، حتّى الأرش في الخدش. وضرب بيده الى أبي بصير، فقال: أتأذن لي يا أبا محمد؟ فقال له أبو بصير: جعلت فداك، إنّما أنا لك فاصنع ما شئت. فغمزه الإمام بيده وقال: حتّى أرش هذا!»[١].

٢ ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام في نصٍّ آخر أنّه قال: «فيها كلّ ما يحتاج الناس اليه، وليس من قضيةٍ إلّا وهي فيها، حتّى أرش الخدش»[٢]. (أي الغرامة التي يدفعها الشخص الي آخر اذا خدشه).

٣ ـ وفي نهج البلاغة: أنّ أميرالمؤمنين علياً عليه السلام قال يصف الرسول صلى الله عليه وآله والقرآن الكريم:

---

(١) مستدرك الوسائل ١٨ : ٣٨٨، الحديث ١٤.

(٢) الكافي ١ : ٢٤١، الحديث ٥.

«أرسله على حين فترةٍ من الرسل، وطول هجعةٍ من الأُمم، وانتقاضٍ من المبرم. فجاءهم بتصديق الذي بين يديه، والنور المقتدىٰ به، ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أُخبركم عنه: ألا إنّ فيه ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء دائكم، ونظم ما بينكم»[1].

إنّ هذه النصوص تؤكّد بوضوحٍ استيعاب الشريعة لمختلف مجالات الحياة.

واذا كانت الشريعة تضمن الحلول حتّى لأتفه المشاكل وحتى لأرش الخدش ـ أي الغرامة التي يجب على الإنسان دفعها الى الآخر اذا خدشه ـ فمن الضروري حتماً بمنطق تلك النصوص أن تكون في الشريعة حلول للمشاكل الاقتصادية، وطريقة لتنظيم الحياة في الحقل الاقتصادي، وإلّا فأيّ معنىً لاستيعاب الشريعة وشمولها اذا كانت تغفل جانباً من أهمّ جوانب الحياة، وأوسعها وأكثرها أهميّةً وتعقيداً؟

هل تتصور أنّ الشريعة تحدِّد الغرامة التي من حقّك الحصول عليها اذا خدشك شخص خدشاً بسيطاً، ولا تحدّد حقّك في الثروة المنتجة، ولا تنظّم طريقة اتّفاقك مع عمّالك أو مع الرأسماليّين في مختلفِ ألوان العمل التي تحتاج فيها الى عاملٍ أو رأسمالي؟

وهل من المعقول أن تحدّد الشريعة حقّك حين تخدش ولا تحدّد حقّك حين تحيي أرضاً، أو تستخرج معدناً، أو تستنبط عين ماء، أو تستولي على غابة؟

وهكذا نعرف أنّ مَن يؤمن بالشريعة ومصادرها ونصوصها يستنتج من تلك

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٥٨ صبحي الصالح.

النصوص علاج الشريعة للمشاكل الاقتصادية وتنظيمها للحقل الاقتصادي، وبالتالي وجود اقتصادٍ إسلاميٍّ يمكن استخلاصه من الكتاب والسنّة.

وفي ضوء تلك النصوص يعرف القارئ خطأ القول الشائع عند البعض، بأنّ الشريعة تنظّم سلوك الفرد لا المجتمع، والمذهب الاقتصادي تنظيم اجتماعي، فهو خارج عن نطاق الشريعة التي تقتصر في تشريعها على تنظيم سلوك الفرد فحسب.

إنّ النصوص السابقة تبرهن على خطأ هذا القول؛ لأنّها تكشف عن امتداد الشريعة الى كلّ ميادين الحياة، وتنظيمها للمجتمع والفرد على السواء.

والحقيقة أنّ القول بأنّ الشريعة تنظّم سلوك الفرد لا المجتمع يتناقض مع نفسه، إضافةً الى اصطدامه بتلك النصوص؛ لأنّه حين يفصل سلوك الفرد وتنظيمه عن تنظيم المجتمع يقع في خطأ كبير، من ناحية أنّ النظام الاجتماعي لأيِّ جانبٍ من الجوانب العامة في المجتمع ـ سواء كان اقتصادياً، أم سياسياً، أم غير ذلك ـ يتجسّد في سلوك الفرد، فلا يمكن تنظيم سلوك الفرد بصورةٍ منعزلةٍ عن تنظيم المجتمع.

خذ إليكَ النظام الرأسمالي بوصفه تنظيماً اجتماعياً، فإنّه ينظّم الحياة الاقتصادية على أساس مبدأ الحرّية الاقتصادية، وهذا المبدأ يتجسّد في سلوك الرأسمالي مع العامل، وطريقة إبرامه معه عقد العمل، وفي سلوك المرابي مع زبائنه الذين يقرضهم بفائدة، وطريقة إبرامه معهم عقد القرض. وهكذا كلّ تنظيمٍ اجتماعيٍّ فإنّه يتّصل بسلوك الفرد، وينعكس عليه ويتجسّد فيه.

فاذا كانت الشريعة تنظّم سلوك الفرد فلها طريقتها إذن في تنظيم سلوكه حين يقترض مالاً، أو حين يستأجر عاملاً، أو حين يؤجِر نفسه، وهذا يرتبط حتماً بالتنظيم الاجتماعي.

فكلّ فصلٍ بين سلوك الفرد والمجتمع في التنظيم يحتوي على تناقض.

فما دمنا نعترف بأنّ الشريعة تنظّم سلوك الفرد، وأنّ كلّ فعلٍ من أفعال الإنسان له حكمه الخاصّ في الشريعة، ما دمنا نعترف بذلك فلا بدّ أن ننساق مع اعترافنا الى النهاية ونؤمن بوجود التنظيم الاجتماعي في الشريعة.

التطبيق دليل آخر:

ولا أدري ماذا يقول هؤلاء الذين يشكّون في وجود اقتصادٍ إسلامي، أو علاجٍ للمشاكل الاقتصادية في الإسلام؟! ماذا يقولون عن عصر التطبيق في صدر الإسلام؟

أفلم يكن المسلمون يعيشون في صدر الإسلام بوصفهم مجتمعاً له حياته الاقتصادية، وحياته في كلّ الميادين الاجتماعية؟!

أفلم تكن قيادة هذا المجتمع الإسلامي بيد النبيّ ﷺ والإسلام؟!

أفلم تكن هناك حلول محدّدة لدى هذه القيادة يعالج بها المجتمع قضايا الإنتاج والتوزيع، ومختلف مشاكله الاقتصادية؟!

فماذا لو ادّعينا أنّ هذه الحلول تعبّر عن طريقة الإسلام في تنظيم الحياة الاقتصادية، وبالتالي عن مذهبٍ اقتصاديٍّ في الإسلام؟

نحن اذا تصورنا المجتمع الإسلامي على عهد النبيّ ﷺ فلا يمكن أن نتصوره بدون نظامٍ اقتصادي، إذ لا يمكن أن يوجد مجتمع بدون طريقةٍ يتبنّاها، في تنظيم حياته الاقتصادية وتوزيع الثروة بين أفراده.

ولا يمكن أن نتصور النظام الاقتصادي في مجتمع عصر النبوة منفصلاً عن الإسلام، وعن النبيّ بوصفه صاحب الرسالة الذي يتولّى تطبيقها، فلا بدّ أن يكون النظام الاقتصادي مأخوذاً منه قولاً أو فعلاً أو تقريراً، أي مأخوذاً

من نصوصه وأقواله أو من أفعاله وطريقته للعمل الاجتماعي بوصفه رئيساً للدولة، أو من تقريره لعرفٍ سائدٍ وقبوله به، وكلّ ذلك يسبغ على النظام الطابع الإسلامي.

المذهب يحتاج الى صياغة:

ونحن حين نقول بوجود اقتصادٍ إسلامي، أو مذهبٍ اقتصاديٍّ في الإسلام لا نريد بذلك أنّنا سوف نجد في النصوص بصورةٍ مباشرةٍ نفس النظريات الأساسية في المذهب الاقتصادي الإسلامي بصيغها العامة، بل إنّ النصوص ومصادر التشريع تتحفنا بمجموعةٍ كبيرةٍ من التشريعات التي تنظّم الحياة الاقتصادية وعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان في مجالات إنتاج الثروة وتوزيعها وتداولها، كأحكام الإسلام في إحياء الأراضي والمعادن، وأحكامه في الإجارة والمضاربة والربا، وأحكامه في الزكاة والخمس والخراج وبيت المال. وهذه المجموعة من الأحكام والتشريعات اذا نُسّقت ودُرِست دراسةً مقارنةً بعضها ببعضٍ أمكن الوصول إلى أُصولها والنظريات العامة التي تعبّر عنها، ومن تلك النظريات نستخلص المذهب الاقتصادي في الإسلام.

فليس من الضروري ـ مثلاً ـ أن نجد في النصوص ومصادر الشريعة صيغةً عامةً لتحديد مبدأ يقابل مبدأ الحرّية الاقتصادية في المذهب الرأسمالي أو يماثله، ولكنّنا نجد في تلك النصوص والمصادر عدداً من التشريعات التي يستنتج منها موقف الإسلام من مبدأ الحرّية الاقتصادية، ويعرف عن طريقها ما هو المبدأ البديل له من وجهة النظر الإسلامية.

فتحريم الإسلام للاستثمار الرأسمالي الربوي، وتحريمه تملّك الأرض بدون إحياءٍ وعمل، وإعطاء وليّ الأمر صلاحية الإشراف على أثمان السلع

ـ مثلاً ـ كلّ ذلك يكوّن فكرتنا عن موقف الإسلامَ من الحرّية الاقتصادية، ويعكس المبدأ الإسلامي العام.

أخلاقية الاقتصاد الإسلامي:

قد يقال: إنّ الاقتصاد الذي تزعمون وجوده في الإسلام ليس مذهباً اقتصادياً، وإنّما هو في الحقيقة تعاليم أخلاقية من شأن الدين أن يتقدّم بها الى الناس، ويرغّبهم في اتّباعها. فالإسلام كما أمر بالصدق والأمانة، وحثّ على الصبر وحسن الخلق، ونهىٰ عن الغشّ والنميمة، كذلك أمر بمعونة الفقراء، ونهىٰ عن الظلم، ورغّب الأغنياء في مواساة البائسين، ونهاهم عن سلب حقوق الآخرين، وحذّرهم من اكتساب الثروة بطرقٍ غير مشروعة، وفرض عبادةً ماليةً في جملة ما فرض من عبادات وهي الزكاة، إذ شرّعها الى صفّ الصلاة والحجّ والصيام، تنويعاً لأساليب العبادة، وتأكيداً على ضرورة إعانة الفقير والإحسان اليه.

كلّ ذلك قام به الإسلام وفقاً لمنهج أخلاقيٍّ عامٍّ، ولا تعدو تلك الأوامر والنصائح والإرشادات عن كونها تعاليم أخلاقيةً تستهدف تنمية الطاقات الخيِّرة في نفس الفرد المسلم والمزيد من شَدِّهِ الى ربّه والى أخيه الإنسان، ولا يعني ذلك مذهباً اقتصادياً على مستوى تنظيمٍ شاملٍ للمجتمع.

وبكلمةٍ أُخرى: أنّ التعاليم السابقه ذات طابعٍ فرديٍّ أخلاقي، هدفها إصلاح الفرد وتنمية الخير فيه، وليست ذات طابعٍ اجتماعيٍّ تنظيمي، فالفرق بين تلك التعاليم والمذهب الاقتصادي هو الفرق بين واعظٍ يعتلي المنبر فينصح الناس بالتراحم والتعاطف، ويحذّرهم من الظلم والإساءة، والاعتداء على حقوق الآخرين وبين مصلحٍ اجتماعيٍّ يضع تخطيطاً لنوع العلاقات التي يجب أن تقام

بين الناس، ويحدّد الحقوق والواجبات.

وجوابنا على هذا كلّه: أنّ واقع الإسلام وواقع الاقتصاد الإسلامي لا يتّفقان إطلاقاً مع هذا التفسير الذي ينزل بالاقتصاد الإسلامي عن مستوى مذهبٍ الى مستوى نصائح وأوامر أخلاقية.

صحيح أنّ الاتّجاه الأخلاقي واضح في كلّ التعاليم الإسلامية.

وصحيح أنّ الإسلام يحتوي على مجموعةٍ ضخمةٍ من التعاليم والأوامر الأخلاقية في كلّ مجالات الحياة، والسلوك البشري. وفي المجال الاقتصادي خاصّة.

وصحيح أنّ الإسلام حشّد أروع الأساليب لتنشئة الفرد المسلم على القيم الخلقية، وتنمية طاقاته الخيّرة، وتحقيق المثل الكامل فيه.

ولكنّ هذا لا يعني أنّ الإسلام اقتصر على تربية الفرد خلقياً وترك تنظيم المجتمع. ولا أنّ الإسلام كان واعظاً للفرد فحسب، ولم يكن الى جانب ذلك مذهباً ونظاماً للمجتمع في مختلف مجالات حياته، بما فيها حياته الاقتصادية.

إنّ الإسلام لم ينهَ عن الظلم، ولم ينصح الناس بالعدل، ولم يحذّرهم من التجاوز على حقوق الآخرين بدون أن يحدّد مفاهيم الظلم والعدل من وجهة نظره، ويحدّد تلك الحقوق التي نهىٰ عن تجاوزها.

إنّ الإسلام لم يترك تلك المفاهيم ـ مفاهيم العدل والظلم والحقّ ـ غائمةً غامضة، ولم يَدَع تفسيرها لغيره كما يصنع الوعّاظ الأخلاقيون، بل إنّه جاء بصورةٍ محدّدةٍ للعدالة، وقواعد عامّةٍ للتعايش بين الناس في مجالات إنتاج الثروة وتوزيعها وتداولها، واعتبر كلّ شذوذٍ وانحرافٍ عن هذه القواعد وتلك الصورة التي حدّدها للعدالة ظلماً وتجاوزاً على حقوق الآخرين.

وهذا هو الفارق بين موقف الواعظ وموقف المذهب الاقتصادي، فإنّ الواعظ ينصح بالعدل، ويحذِّر من الظلم، ولكنّه لا يضع مقاييس العدل والظلم، وإنّما يَدَع هذه المقاييس الى العرف العام المتّبع لدى الواعظ وسامعيه. وأمّا المذهب الاقتصادي فهو يحاول أن يضع هذه المقاييس، ويجسّدها في نظامٍ اقتصاديٍّ مخطَّط، ينظِّم مختلف الحقول الاقتصادية.

فلو أنّ الإسلام جاء ليقول للناس: اتركوا الظلم، وطبّقوا العدل، ولا تعتدوا على الآخرين، وتركَ للناس أن يحدِّدوا معنى الظلم، ويضعوا الصورة التي تُجسِّد العدل، ويتّفقوا على نوع الحقوق التي يتطلّبها العدل، وفقاً لظروفهم وثقافتهم، وما يؤمنون به من قيمٍ، وما يدركونه من مصالح وحاجات، لو أنّ الإسلام ترك كلّ هذا للناس واقتصر على الأمر بالعدل والترغيب فيه، والنهي عن الظلم والتحذير منه بالأساليب التي يملكها الدين للإغراء والتخويف لكان واعظاً فحسب.

ولكنّ الإسلام حين قال للناس: اتركوا الظلم وطبّقوا العدل، قدّم لهم في نفس الوقت مفاهيمه عن العدل والظلم، وميَّز بنفسه الطريقة العادلة في التوزيع والتداول والإنتاج عن الطريقة الظالمة. فذكر مثلاً: أنّ تملّك الأرض بالقوة وبدون إحياءٍ ظلم، وأنّ الاختصاص بها على أساس العمل والإحياء حق، وأنّ حصول رأس المال على نصيبٍ من الثروة المنتجة باسم فائدةٍ ظلم، وحصوله على ربحٍ عدل...، الى كثيرٍ من ألوان العلاقات والسلوك التي ميّز فيها الإسلام بين الظلم والعدل.

وأمّا حثّ الإسلام للأغنياء على مساعدة إخوانهم وجيرانهم من الفقراء فهو صحيح، ولكنّ الإسلام لم يكتفِ بهذا الحثّ وهذه التربية الخلقية للأغنياء، بل

فرض على الدولة ضمان المُعوزين وتوفير الحياة الكريمة لهم فرضاً يدخل في صلب النظام الذي ينظِّم العلاقات بين الراعي والرعية.

ففي الحديث عن الإمام موسىٰ بن جعفر عليه السلام أنّه ذكر وهو يحدِّد مسؤولية الوالي في أموال الزكاة: «أنّ الوالي يأخذ المال فيوجّهه الوجه الذي وجّهه الله على ثمانية أسهم، للفقراء والمساكين...، يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيقٍ ولا تقية. فإن فضل من ذلك شيء رُدَّ الى الوالي، وإن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي أن يموّنهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا»[1].

وواضح في هذا النصّ أنّ فكرة الضمان وضرورة توفير الحياة الكريمة للجميع ليست هنا فكرةً وعظية، وإنّما هي من مسؤوليات الوالي في الإسلام. وبذلك تدخل في صلب تنظيم المجتمع، وتعبّر عن جانبٍ من جوانب التصميم الإسلامي للحياة الاقتصادية.

إنّ هناك فرقاً كبيراً بين النصّ المأثور القائل: «ما آمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره جائع»[2] وهذا النصّ الذي يقول: «كان على الوالي أن يموّنهم من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا». فالأول ذو طابعٍ وعظي، وهو يبرز الجانب الأخلاقي من التعاليم الإسلامية. وأمّا الثاني فطابعه تنظيمي، ويعكس لأجل ذلك جانباً من النظام الإسلامي، ولا يمكن أن يفسّر إلّا بوصفه جزءاً من منهجٍ إسلاميٍّ عامٍّ للمجتمع.

---

(١) الكافي ١ : ٥٤١، وتهذيب الأحكام ٤ : ١٣٠، مع اختلاف في اللفظ.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٢٠٩، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

والزكاة هي عبادة من أهمّ العبادات الى صفّ الصلاة والصيام، لا شكّ في ذلك، ولكنّ إطارها العبادي لا يكفي للبرهنة على أنّها ليست ذات مضمونٍ اقتصادي، وأنّها لا تعبّر عن وجود تنظيمٍ اجتماعيٍّ للحياة الاقتصادية في الإسلام.

إنّ ربط الزكاة بوليّ الأمر واعتبارها أداةً يستعين بها على تحقيق الضمان الاجتماعي في المجتمع الإسلامي ـ كما رأينا في النصّ السابق ـ هو وحده يكفي لتمييز الزكاة عن سائر العبادات الشخصية، والتدليل على أنّها ليست مجرّدَ عبادةٍ فرديةٍ وتمرينٍ خلقيٍّ للغني على الإحسان الى الفقير، وإنّما هي على مستوى تنظيمٍ اجتماعيٍّ لحياة الناس.

أضف الى ذلك: أنّ نفس التصميم التشريعي لفريضة الزكاة يعبّر عن وجهةٍ مذهبيةٍ عامةٍ للإسلام؛ فإنّ نصوص الزكاة دلّت على أنّها تعطىٰ للمُعوزين، حتّى يلتحقوا بالمستوى العام للمعيشة. وهذا يدلّ على أنّ الزكاة جزء من مخطّطٍ إسلاميٍّ عامٍّ لإيجاد التوازن، وتحقيق مستوىً عامٍّ موحّدٍ من المعيشة في المجتمع الإسلامي. ومن الواضح أنّ التخطيط المتوازن ليس وعظاً، وإنّما هو فكر تنظيميّ على مستوى مذهبٍ اقتصادي.

ماذا ينقص الاقتصاد الإسلامي عن غيره؟

وأنا لا أدري لماذا يسخوا المنكرون للاقتصاد الإسلامي بلقب المذهب الاقتصادي على الرأسمالية والاشتراكية، ثمّ لا يمنحون هذا اللقب للاقتصاد الإسلامي، بل يجعلونه مجموعةً من التعاليم الاخلاقية.

· نتساءل: بِمَ استحقّت الرأسمالية أو الاشتراكية أ· تكون مذهباً

اقتصادياً دون الاقتصاد الإسلامي؟

إنّنا نلاحظ أنّ الإسلام عالج نفس الموضوعات التي عالجتها الرأسمالية ـ مثلاً ـ وعلى نفس المستوى، وأعطى فيها أحكاماً من وجهة نظره الخاصّة تختلف عن وجهة النظر الرأسمالية، فلا مبرّر للتفرقة بينهما، أو للقول بأنّ الرأسمالية مذهب وليس في الإسلام إلّا المواعظ والاخلاق.

ولنوضّح ذلك في مثالين، لنبرهن على أنّ الإسلام أعطى آراءه على نفس المستوى الذي عالجته المذاهب الاقتصادية.

والمثال الأول يتعلّق بالملكية، وهي المحور الرئيسي للاختلاف بين المذاهب الاقتصادية، فإنّ الرأسمالية ترى أنّ الملكية الخاصّة هي المبدأ، وليست الملكية العامة إلّا استثناء، بمعنى أنّ كلّ نوعٍ من أنواع الثروة، ومرافق الطبيعة يسمح بتملّكه ملكيةً خاصّةً ما لم تحتّم ضرورة معيّنة تأميمه وإخراجه عن حقل الملكية الخاصّة. والماركسية ترى أنّ الملكية العامة هي الأصل والمبدأ، ولا يسمح بالملكية الخاصّة لأيّ نوعٍ من أنواع الثروة الطبيعية والمصادر المنتجة ما لم توجد ضرورة معيّنة تفرض ذلك، فيسمح بالملكية الخاصّة عندئذٍ في حدود تلك الضرورة وما دامت قائمة.

والإسلام يختلف عن كلٍّ من المذهبين في طريقة علاجه للموضوع، فهو ينادي بمدأ الملكية المزدوجة، أي ذات الأشكال المتنوّعة، ويرى أنّ الملكية العامة والملكية الخاصّة شكلان أصيلان للملكية في مستوىً واحد، ولكلٍّ من الشكلين حقله الخاصّ.

أفليس هذا الموقف الإسلامي، يعبّر عن وجهة نظرٍ إسلاميةٍ على مستوى المدلول المذهبي للموقف الرأسمالي والموقف الاشتراكي؟! فلماذا يكون مبدأ

الملكية الخاصّة ركناً من أركان المذهب الرأسمالي، ويكون مبدأ الملكية العامة ركناً في المذهب الاشتراكي الماركسي، ولا يكون مبدأ الملكية المزدوجة ـ أي ذات الشكل العام والخاصّ ـ ركناً في مذهبٍ اقتصاديٍّ إسلامي ؟ !

والمثال الثاني يتعلّق بالكسب القائم على أساس ملكية مصادر الإنتاج. فإنّ الرأسمالية تجيز هذا الكسب بمختلف ألوانه، فكلّ مَن يملك مصدراً من مصادر الإنتاج له أن يؤجره ويحصل على كسبٍ عن طريق الأُجور التي يتقاضاها بدون عمل. والاشتراكية الماركسية تحرّم كلّ لونٍ من ألوان الكسب القائم على أساس ملكية مصادر الإنتاج؛ لأنّه كسب بدون عمل.

فالأُجرة التي يتقاضاها صاحب الطاحونة ممّن يستأجر طاحونته، والأُجرة التي يتقاضاها الرأسمالي باسم فائدةٍ ممّن يقترض منه غير مشروعةٍ في الاشتراكية الماركسية، بينما هي مشروعة في الرأسمالية.

والإسلام يعالج نفس الموضوع من وجهة نظرٍ ثالثة، فيميّز بين بعض ألوان الكسب القائم على أساس ملكية مصادر الإنتاج، وبعضها الآخر، فيحرّم الفائدة ـ مثلاً ـ ويسمح بأُجرة الطاحونة.

فالرأسمالية إذن تسمح بالفائدة وبأُجرة الطاحونة معاً، تجاوباً مع مبدأ الحرّية الاقتصادية.

والاشتراكية الماركسية لا تسمح للرأسمالي بأخذ الفائدة على القرض، ولا لصاحب الطاحونة بالحصول على أُجور؛ لأنّ العمل هو المبرّر الوحيد للكسب، والرأسمالي حين يقرض مالاً، وصاحب الطاحونة حين يؤجر طاحونته لا يعمل شيئاً.

والإسلام لا يأذن للرأسمالي بتقاضي الفائدة، ويسمح لصاحب الطاحونة

بالاكتساب عن إيجارها، وفقاً لنظريته العامة في التوزيع التي سوف نشرحها في الأعداد المقبلة بإذن الله تعالى.

مواقف ثلاثة مختلفة، تبعاً لاختلاف وجهات النظر العامة في التوزيع.

فلماذا يوصف الموقف الرأسمالي والماركسي بالطابع المذهبي ولا يقال ذلك عن الموقف الإسلامي، مع أنّه يعبّر عن وجهة نظر مذهبٍ اقتصاديٍّ ثالثٍ يختلف عن كلٍّ من المذهبين؟!

فهرس الموضوعات

الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعيّة
(٧ ـ ١١٠)

الإنسان المعاصر وقدرته على حلّ المشكلة الاجتماعيّة
(١٣ ـ ٣٤)

الديمقراطيّة الرأسماليّة
(٣٥ ـ ٥٠)

الاشتراكيّة والشيوعيّة
(٥١ ـ ٦٢)

الإسلام والمشكلة الاجتماعيّة
(٦٣ ـ ٨٢)

موقف الإسلام من الحرّية والضمان
(٨٣ ـ ١١٠)

ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟
(١١١ ـ ١٥٦)

رسالتنا

تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره

رسالتنا

بسم الله الرحمن الرحيم



رسالتنا

١

الشرط الأساسي لنهضة الأُمّة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾[1].

الشرط الأساسيّ لنهضة الأمّة

إنّ الشرط الأساسيّ لنهضة الأمّة ـ أيّ أمّةٍ كانت ـ أن يتوفّر لديها المبدأ الصالح الذي يحدّد لها أهدافها وغاياتها، ويضع لها مثلها العليا، ويرسم اتّجاهها في الحياة، فتسير في ضوئه واثقةً من رسالتها، مطمئنةً إلى طريقها، متطلّعةً إلى ما تستهدفه من مثلٍ وغاياتٍ مستوحية من المبدأ وجودها الفكري وكيانها الروحي. ونحن نعني بتوفّر المبدأ الصالح في الأمّة وجود المبدأ الصحيح أوّلاً، وفهم الأمّة له ثانياً، وإيمانها به ثالثاً، فإذا استجمعت الأمّة هذه العناصر الثلاثة فكان لديها مبدأ صحيح تفهمه وتؤمن به أصبح بإمكانها أن تحقّق لنفسها نهضةً

(١) المائدة: ١٥ ـ ١٦.

(١) المائدة: ١٥ ـ ١٦.

حقيقية، وأن توجد التغيير الشامل الكامل في حياتها على أساس ذلك المبدأ، فما كان الله ليغيّر ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم، كما دلّ على ذلك التنزيل الحكيم[1].

وأُمّتنا الإسلامية الكريمة لا تفقد في الحقيقة من عناصر الشرط الأساسيّ لنهضتها البنّاءة إلّا واحداً منها، فالمبدأ موجود لديها متمثّل في دينها الإسلامي العظيم الذي لا يزال وسيبقى أبد الدهر أقوى ما يكون على تحمّل أعباء القيادة المبدئية، وتوجيه الأُمّة وجهتها المثلى، والإرتفاع بها من نكستها إلى مركزها الوسطيّ من أُمم الأرض جميعاً كما شاء الله لها، والأُمّة الإسلامية كلّها مجمعة على الايمان بهذا المبدأ وتقديسه ديناً وعقيدة، غير أنّ هذا الإيمان ضعيف في الغالب ومحدود لدى كثيرٍ من الأشخاص، وأكبر سببٍ في ذلك عدم امتلاك الأُمّة بصورةٍ عامةٍ وغالبيةٍ العنصر الثالث وهو فهم المبدأ، فالأُمّة تؤمن بالمبدأ الإسلامي إيماناً إجماعياً ولكنّها لا تفهمه فهماً إجماعياً، وهذا هو التناقض الذي قد يبدو غريباً لأول وهلة، فكيف تؤمن الأُمّة بالمبدأ وتدين له بالولاء وهي لا تفهمه حقّ الفهم ولا تعرف من مفاهيمه وأحكامه وحقائقه إلّا نزراً يسيراً ؟ ! ولكنّ هذا هو الواقع الذي تعيشه الأُمّة منذ منيت بالمؤامرات الدنيئة المستترة تارةً والسافرة أُخرى من أبناء الصليبيّين المستعمِرين، أعداء الإسلام التاريخيّين، تلك المؤامرات الهائلة التي شنّوها على الأُمّة وكيانها حتى انتهت بالغزو الاستعماري المسلّح، فلم يكن للغزاة من همٍّ بعد القضاء على كيان الإسلام الدولي إلّا أن يباعدوا بين الأُمّة ومبدئها. وقامت عملية الفصل هذه بين الأُمّة والمبدأ على قدمٍ وساقٍ، وهي تعني سلب الأُمّة إيمانها بالمبدأ وفهمها له،

---

(١) نصّ قوله تعالى: ﴿ إنَّ الله لا يُغيِّرُ ما بقومٍ حتّىٰ يغيّروا ما بأنفسِهم ﴾. الرعد: ١١.

ولكن لمّا كان إيمان الأمّة بالإسلام أقوى من تلك المؤامرات والمخطّطات الاستعمارية جميعاً استطاع أن يثبت وينتصر في المعركة، فظلّت محتفظةً بإيمانها بإسلامها العظيم. وأمّا فهم الأمّة للمبدأ ومفاهيمه وحقائقه فقد كان هو نقطة الضعف التي نجحت فيها عملية الفصل بين الأمّة والمبدأ، فقد استعمل الغزاة الآثمون كلّ الطرق والأساليب للقضاء على وعي الإسلام من ذهنية الأمّة وحجب أضوائه وأنواره عنها بما نثروه هنا وهناك من مفاهيمهم وأفكارهم وتشويهاتهم للإسلام المشرق العظيم.

وهكذا أصبحت الأمّة بعد أن نفّذ أعداؤها فيها مخطّطهم الشنيع وهي لا تعرف من الإسلام شيئاً واضحاً محدّداً أو تعرف ما زوّره المستعمرون من أفكاره وحقائقه. وبهذه الطريقة وجد التناقض العجيب في كيانها، فأصبحت لا تفهم الإسلام فهماً صحيحاً كاملاً بالرغم من أنّها ظلّت باقيةً على إيمانها به.

وبطبيعة الحال أنّ انخفاض الوعي وحجب الصور الحقيقية الزاهية للإسلام عن الأنظار كان سبباً في انخفاض الدرجة المعنوية للإيمان نفسه وفقدانه لكثير من طاقاته الحرارية الجبّارة، فمسألة الأمّة اليوم ـ وهي تملك المبدأ الصحيح وتؤمن به ـ أن تقبل على تفهّم إسلامها ووعي حقائقه واستجلاء كنوزه الخالدة ليملأ الإسلام كيان الأمّة وأفكارها، ويكون محرّكاً حقيقيّاً لها، وقائداً أميناً إلى نهضةٍ حقيقيةٍ شاملة. فالفهم العامّ للمبدأ الإسلامي إذن هو ضرورة الأمّة بالفعل التي تستكمل الأمّة به الشرط الأساسيّ لنهضتها.

وليست هذه «الأضواء» إلّا إشعاعة من نور الإسلام الوهّاج حاولنا أن تنير للأمّة وتكشف عن شيءٍ من كنوز الإسلام، أو تعكس أنواره على ما يتماوج به واقع الأمّة من أفكارٍ وأحداث، وهي جزء من حركةٍ فكريةٍ شاملةٍ تدعو

المصلِحين والقادة الإسلاميّين إلى إيجادها والتوفّر على تنميتها وتغذيتها لتعرف الأُمّة طريقها السويّ، وتفهم كيف تفتح الدنيا بالمفتاح الإلٰهيّ الذي أهملته طوال هذه السنين.



رسالتنا

٢

رسالتنا والدعاة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

رسالتنا والدُعاة

إنّ للرسالة الإسلامية خصائصَ ومميّزاتٍ في كلّ الحقول والميادين تبرهن على أنّها أكفأ الرسالات وأجدرها بالدعوة والنجاح والخلود، ومن تلك الميادين التي تبرز فيها خصائص الرسالة الإسلامية قويةً رائعةً الميدان العملي. ميدان الدعوة وحمل لواء الرسالة، فإنّ الدعوة إلى الرسالة الإسلامية تمتاز على أكثر الدعوات إلى مختلف الرسالات الأُخرى بأنّها تستمدّ من الرسالة نفسها وطبيعتها الخاصّة عناصر قوّتها وشروط نجاحها ومقوّماتها الروحية في مجال الجهاد والكفاح. فالرسالة الإسلامية تموِّن الدعوة بهذه العناصر والشروط والمقوّمات بما لا يمكن لرسالةٍ أُخرى أن تقوم بذلك، ولهذا تضطرّ كثير من الدعوات أن تستجدي بعض تلك المقوّمات الروحية من جهاتٍ أُخرى غير رسالتها التي تتبنّاها وتحمل رايتها.

وأهمّ تلك المقوّمات الروحية التي تحتاجها كلّ دعوةٍ ذات رسالةٍ مهما كان لونها هي:

أولاً: العقائدية التي تسبغ على الرسالة في نظر الدعوة طابعاً تقديسياً يقينياً، فبمقدار ما يرسخ هذا الطابع التقديسي اليقيني في نفوس الدعاة تزداد اندفاعاتهم وتتضاعف طاقاتهم، لذلك يجهد قادة كلّ دعوةٍ أن يُضفوا على

الرسالة التي يحملونها لوناً من التقديس العميق، ويغذّوا في نفوس الدعاة اليقين غير المحدود بصحة الرسالة وتفوّقها على كلّ نقاشٍ وجدال، ليتولّد من هذا الايمان اليقيني طاقة حرارية دافعة في مجال العمل والتبشير.

ومن الواضح أنّ طبيعة الرسالة الإسلامية تكوّن لها هذا الطابع في نفوس الدعاة لأنّها ليست نتيجة اجتهادٍ معيّنٍ يكون عرضةً للخطأ أو حصيلة تجاربٍ محدودةٍ قد لا تصوّر الواقع تصويراً كاملاً، وإنّما هي الرسالة الخاتمة التي اصطفاها الله سبحانه للإنسانية، وبعث بها خاتم رسله ﷺ، فهي مع كونها مذهباً للحياة والمجتمع تتمتّع بالطابع الدينيّ الذي يحيطها بالتقديس واليقين المطلق. هذا هو الفارق بينها وبين سائر مذاهب الحياة التي لا تصل في عقيدة أصحابها إلى درجة الدين، ولا تحظى بما يحظى به الدين لدى المتديّنين من يقينيةٍ مطلقة، وفي ضوء هذا الفرق يتبيّن السرّ في ما نطالعه من صلابةٍ عقائديةٍ في حملة رسالة الدين المخلصين، وميوعةٍ أو انخفاضٍ عقائديٍّ في حملة الرسالات الفكرية الأُخرى بالرغم من نبوغهم وعبقريتهم، فليس عجيباً ـ مثلاً ـ أن نرى ماركس وهو منشئ مذهبٍ ودعوةٍ من أشهر مذاهب التاريخ ودعواته يقول: «إنّني لست ماركسياً» بينما يقول داعية مسلم كعليٍّ عليه السلام: «لو كشف لي الغطاء لَما ازددت يقيناً»[1]، فإنّ عقيدة عليٍّ عليه السلام كانت ديناً، ومن طبيعة الدين أن يشعّ في نفوس رجاله المخلصين بهذا اليقين، ويكسب هذه العقائدية المطلقة، وأمّا الماركسية فلم تكن ـ على أبعد تقديرٍ ـ إلّا اجتهاداً علمياً خاصّاً، ولذلك لم تستطع أن تجعل من ماركس نفسه ماركسياً، ولم تستطع بعد ذلك أن تكتسب الصفة القطعية والقدسية العقائدية إلّا بعد أن لعب الماركسيون دوراً كبيراً في رفع الماركسية إلى مستوى

---

(١) بحار الأنوار ٤٠ : ١٥٣، عن مناقب ابن شهرآشوب ٢ : ٣٨.

الدين في عقائديته وقدسيته. وهكذا نعرف أنّ الامتياز الديني للرسالة الإسلامية يجعلها قادرةً على خلق جوٍّ عقائديٍّ كاملٍ في أجواء الدعوة.

وثانياً: الأمل، فإنّ الأمل هو بصيص النور الذي لا تستغني عنه كلّ الدعوات، وإذا فقدت الدعوة أملها في الفوز والنجاح فقدت وجودها ومعناها الحقيقي؛ لأنّ الدعوة إلى ما لا أمل في تحقيقه ضرب من العبث واللهو، ولهذا كان لا بدّ لمختلف الدعوات أن تفتّش عن الأمل وتغذّيه في ضوء الظروف والأحداث، وأن تتصيّده من الظروف والأحداث نفسها. وأمّا الدعوة إلى الرسالة الإسلامية فهي وإن كانت تعتمد في آمالها على الظروف والملابسات ولكنّها تعتمد قبل ذلك على الأمل الذي تزوّدها به طبيعة الرسالة الإسلامية نفسها، فإنّ هذه الرسالة تفتح بنفسها للدعاة أجواءً من الأمل وتقوّي من عزيمتهم ورجائهم، ولا أدلّ على أنّ الدعاة الإسلاميّين يقتبسون أملهم من الرسالة نفسها قبل أن يستوحوه من الظروف والأحداث.

إنّ الطليعة الإسلامية التي عاصرت محنة الإسلام في مكّة وهو يومئذٍ وليد ضعيف قد تجمّعت القوى على سحقه، وتألّب الأعداء على خنقه، كانت هذه الطليعة تهتزّ أملاً بل يقيناً بتهديم عروش الظلم، كلّ العروش، وإنقاذ بلاد كسرى وقيصر من كسرى وقيصر. ولا نبالغ إذا قلنا: إنّ هذا الأمل الحيّ القويّ من أكبر القوى المعنوية التي كان يتمتّع بها أُولئك المسلمون ويستعينون بها على الصبر والاستبسال في المحنة، ولم يكن من الممكن أن يخلق هذا الأمل في نفوس الدعاة شيئاً سوى رسالةٍ لها طبيعة الرسالة الإسلامية وطابعها الإلٰهيّ اليقيني ومددها الروحيّ والمعنوي، فلم يكن المسلم ليستهين أو يضعف أمام الشدائد وبيده مشعل السماء ومن ورائه الوعود الإلهية بالنصر والتأييد. ولا زالت حتى الآن الرسالة الإسلامية ـ كما كانت ـ قادرةً على بعث الأمل في نفوس الدعاة، بل

هي تبعثه فعلاً بما يشعّ في نصوصها القرآنية والنبوية من وعدٍ بالنصر إذا خلصت النية وأحكمت الخطّة على أساس الإسلام.

وثالثاً : الدافع الذاتي، فإنّ الإنسان العادي مهما تصل به دوافعه المثالية فإنّ للدافع الذاتي أثراً بليغاً في حياته واندفاعه، ومن هنا تنشأ المشكلة في كثيرٍ من الدعوات والرسالات، لأنّ الرسالة تتطلّب المثالية في الدوافع وروح التضحية والمفاداة، والدعوة تتطلّب شيئاً من الدوافع الذاتية التي تزيد من حرارتها وقوتها واندفاعها؛ ولأجل ذلك نجد أنّ الدعاة كثيراً ما يغرقون بعد زمنٍ قصيرٍ أو طويلٍ من دعوتهم أو انتصارهم في الدوافع الذاتية، وتخبو في نفوسهم تلك الدوافع المثالية بالتدريج لتحلّ مكانها دوافع الذات، وتصبح الرسالة أداةً ومبرّراً لتلبية هذه الدوافع بعد أن فقدت في نفوس الدعاة دوافعها المثالية. وأمّا الإسلام فهو يختلف عن بقية الرسالات في قدرته على تسخير الدوافع الأنانية والمثالية معاً لصالحه، فإنّ طبيعة الرسالة الإسلامية إقناع المسلم بأنّ الإخلاص لهذه الرسالة والدعوة إليها والتضحية في سبيلها مكسب شخصيّ قبل أن يكون مكسباً مثالياً أو اجتماعياً، وربح لجزاءٍ ونعيمٍ لا حدود له قبل أن يكون عاطفةً مثالية أو اندفاعاً تحمسياً. وهكذا تجنّد الرسالة الإسلامية جميع الدوافع الإنسانية لصالحها، وتجعل من الدوافع الأنانية دوافع خيّرةً تواكب الدوافع المثالية في مقتضياتها ومتطلّباتها، فالرسالة الإسلامية إذن :

رسالة عقيدةٍ وإيمان.

رسالة أملٍ ورجاء.

ورسالة تجنيدٍ لكلّ الدوافع والقوى الإنسانية.



رسالتنا

٣

رسالتنا

يجب أن تكون قاعدة للعاطفة

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾[1]

ألم يأنِ لهؤلاء الذين أضاء الإيمان عقولهم وتمكّنت العقيدة من نفوسهم، وتبيّن لهم الحقّ متجسّداً في أشرف رسالات السماء أن يفجّر هذا الإيمان في نفوسهم موجاً من العاطفة، ويشعّ فيها انفعالاً خاصّاً يتّفق مع طبيعة ذلك الإيمان وجوهره حتّى تمتلئ قلوبهم بالخشوع للحقّ والإنقياد له والانصياع إلى أوامره ونواهيه.

بهذا يعلن الإسلام عن ضرورة ازدواج الفكر والعاطفة، واجتماع العقيدة وما تتطلّبه من ألوان الانفعال والاحساس حتى تدبّ الحياة في العقيدة وتصبح مصدر حركةٍ وقوة دفعٍ، وليست مجرّد فكرةٍ عقليةٍ لا يخفق ولا يستجيب لها الحسّ ولا تتدفّق بالحياة.

وهذه هي السياسة العامّة للدعوة الإسلامية. فهي دعوة فكرٍ وعاطفة، أو

(١) الحديد: ١٦.

بالأحرى دعوة إلى عقيدةٍ بكلّ ما تتطلّبه من مفاهيم وعواطف، وليست دعوةً فكريةً خالصةً تستهدف تطوير العقيدة طبقاً لها وتقف عند هذا الحدّ كالمذاهب الفلسفية المجرّدة، كما أنّها ليست في مستوى الدعوات العاطفية المنخفضة التي تستغلّ العاطفة فحسب وتعني بتربيتها دون أن تقوم على أُسسٍ فكريةٍ خاصّة، بل للدعوة الإسلامية طريقتها الخاصّة في مزج الفكرة بالعاطفة، وتفجير العواطف على أساسٍ فكري، وبذلك تبقى محتفظة بالطابع الفكري بالرغم من اهتمامها بالجانب العاطفي وتنميته في الشخصية الإسلامية، لأنّها تستوحي كلّ عاطفةٍ من مفهومٍ معيّنٍ من مفاهيمها عن الحياة، والكون والإنسان.

فالعواطف الإسلامية دائماً نتيجة المفاهيم والأفكار الإسلامية وانعكاسات انفعالية لها. ولهذا نجد أنّ الإسلام يهيّئ كلّ عقيدةٍ من عقائده وكلّ مفهومٍ من مفاهيمه ليكون ينبوعاً لعاطفةٍ خاصّةٍ تنسجم مع ذلك المفهوم أو تلك العقيدة وتتّفق وإيّاهما، كما وجدنا في الآية الكريمة كيف ربط بين الإيمان بالشريعة الحقّة والخشوع لها، هذا الخشوع الذي هو لون من الانفعال العاطفي يتطلّبه ذلك الإيمان ويصبح بدونه مجرّداً عن أيّة فعاليةٍ إيجابية.

والسبب في هذا الربط بين المفاهيم والعواطف في الإسلام واضح كلّ الوضوح؛ لأنّ الإسلام لا يريد المفاهيم والأفكار بمعزلٍ عن العمل والتطبيق، وإنّما يريدها قوىً دافعةً لبناء حياةٍ كاملةٍ في إطارها وضمن حدودها، ومن الواضح أنّ الأفكار والمفاهيم لا تصبح كذلك إلّا حين تتّخذ أشكالاً عاطفية، وحين تخلق الإنفعالات التي تناسبها والعواطف التي تساندها تتّخذ هذه العواطف موقفاً إيجابياً في توجيه الحياة العملية والسلوك العامّ. فمفهوم المساواة ـ مثلاً ـ الذي هو من أهمّ المفاهيم التي بشّر بها الإسلام لا يمكن أن يثمر في الحقل العملي المثمر المطلوب ما لم تنبثق من هذا المفهوم عاطفة كعاطفة الأُخوّة العامّة التي

عمل الإسلام لإيجادها في نفس المسلم وربطها بمفهومه الخاصّ عن المساواة ليصاغ المفهوم في شعورٍ عاطفيٍّ دفّاقٍ قادرٍ على الحركة والتوجيه طبقاً لمتطلّبات المفهوم.

وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نرتّب ما يلي:

أولاً: أنّ العقيدة كما يجب أن تكون قاعدةً فكريةً للشخصية الإسلامية وحجر الزواية في تفكيرنا ومفاهيمنا طبقاً لما أوضحناه في العدد السابق كذلك يجب أن تكون قاعدةً للعواطف التي تنشأ عليها الشخصية الإسلامية وتُنَمَّى فيها بمختلف الوسائل والأساليب، لأنّ العواطف التي يرتضيها الإسلام للمسلم هي العواطف الفكرية، أي العواطف التي ترتكز على مفاهيم فكريةٍ معيّنة.

وحيث إنّ الإسلام هو القاعدة الأساسية للمفاهيم الفكرية التي تتكوّن منها العقلية الإسلامية كان من نتيجة ذلك طبيعياً أن يكون هو القاعدة والينبوع الأساسي لأعمق العواطف التي تتكوّن منها النفسية الإسلامية، وبمقدار ما تكون الرسالة أكثر عمقاً وتركّزاً في موضعها الرئيسي من عواطف المسلم ترتفع شخصيته النفسية ويكتمل طابعه الإسلامي، كما ترتفع شخصيته الفكرية ويكتمل طابعه بمقدار وجود القاعدة الإسلامية وتمركزها فيها.

وقد عبّر القرآن الكريم تعبيراً رائعاً عن العقيدة الإسلامية بصفتها الينبوع الأساسيّ لأعمق العواطف في النفسية الإسلامية، إذ قال: ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الفَاسِقِينَ ﴾[1].

---

(١) التوبة: ٢٤.

فالعقيدة الإسلامية ينبغي أن تكون في نظر الإسلام ينبوعاً لأعمق العواطف في نفس المسلم، كعاطفة الحبّ العميق لله ولرسوله ولرسالته التي تسموا على كلّ عاطفةٍ وتهون في سبيلها كلُّ العلائق: علائق الأبوّة، والبنوّة، والأخوّة، والزوجية، والعشيرة، وعلائق المال والتجارة، والمسكن، ويقوم على أساسها التقدير العاطفي لكلّ موقفٍ ولكلّ واقع.

ثانياً: أنّ الطريقة العامّة للإسلام لمّا كانت قائمةً على مزج الفكرة بالعاطفة جاز للدعوة الإسلامية أن تمزج الفكرة بالعاطفة في تبشيرها ووسائلها، وأن تعتبر العواطف الموجودة في المجتمع التي تساعدها على إنجاح سياستها من القوى التي تتملّكها في سبيل التبشير، ولكن شريطة أن يتوفّر في تلك العواطف الطابع الإسلامي بأن تكون قائمةً على مفاهيم فكريةٍ معيّنةٍ تتّفق ووجهة نظر الإسلام العامّة.

وأمّا العواطف السطحية المائعة التي لا تستند إلى مفهوم والتي يثيرها الإحساس أكثر ممّا يثيرها الفكر فليس من الصحيح للدعوة أن ترتكز على هذه العواطف؛ لأنّ انتشار هذه العواطف المنخفضة الذي يؤدّي إلى سيطرتها في المجتمع يشكلّ خطراً على الدعوات الفكرية التي تحاول الارتفاع بذهنية الأُمّة إلى المستوى الفكري والتسامي بها عن المشاعر المرتجلة والأحاسيس الساذجة.

وأكثر من تلك العواطف السطحية خطراً العواطف التي تستمدّ جذورها النفسية من مفاهيم فكريةٍ تتعارض مع مفاهيم الدعوة، وإن أمكن للدعوة من تجنّد تلك العواطف في سبيل الوصول إلى هدفٍ معيّنٍ وتحطيم قوةٍ معارضةٍ في الميدان، أو أن تستخدمها وتستثمرها إلى فترةٍ معيّنة، كما تفعل بعض الدعوات التي تتستّر في كثيرٍ من مراحلها بواجهاتٍ تستهوي عواطف الناس بالرغم من

مناقضة مفاهيمها لتلك العواطف.

إنّ دعوةً فكريةً كالدعوة الإسلامية التي تستهدف قبل كلّ شيء امتلاك واقع الأُمّة العقلي والنفسي وصبّه في قالبه الفكري والعاطفي لا يمكنها بحالٍ من الأحوال أن تنتهز العواطف التي تقوم على غير مفاهيمها وتستغلّ تلك العواطف في سبيل مصلحتها فتواكبها إلى نصف الطريق، لأنّ في مواكبتها مساندةً للواقع الفاسد الذي لم تقم الدعوة إلّا لتغييره وقلبه.

وعلى هذا فالسياسة العامّة للدعوة الإسلامية تجاه العواطف الموجودة في الأُمّة هي استثمار ما كان منها إسلامياً لحساب الرسالة، وللدفع بها إلى الأمام في معركتها مع الكفر القائمة في كلّ مكان، والتعالي بالأُمّة عن العواطف المنخفضة، وكنس ما يوجد لديها من عواطف ذات طابعٍ فكريٍّ معارضٍ للإسلام، وتبديلها بعواطف صحيحةٍ تدور في فلك الرسالة الإسلامية. وبكلمة واحدة: إنّ الدعوة تحاول أن تربط دائماً بين المفاهيم والعواطف وتُفَجِّر في نفسية الأُمّة العواطف التي يتوخّاها الإسلام من تلك المفاهيم.

ويقاس مقدار نجاحها في الحقل الفكري بمدى تغلغل مفاهيمها في فكر الأُمّة، وفي المجال النفسي بمدى انسجام عواطف الأُمّة مع تلك المفاهيم، وبمقدار ما يُولِّد الإيمان بالرسالة من عاطفة الحبّ لها والمفاداة في سبيلها والخشوع لها خشوعاً ينعكس في كلّ قولٍ وعمل: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾[1].

صدق الله العظيم

---

(١) الحديد: ١٦.



رسالتنا

٤

رسالتنا

ومعالمها الرئيسيّة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

رسالتُنا ومعالمها الرئيسيّة

لكلّ رسالةٍ معالمها الرئيسية التي تحدّد كيانها الخاصّ وتميّزه عن كيانات الرسالات الأُخرى، وتختلف الرسالات في هذه المعالم تبعاً لاختلافها فيما ترتكز عليه من أفكارٍ ومفاهيم، ويمكننا تلخيص المعالم الرئيسية لرسالتنا الإسلامية في الأُمور التالية:

أولاً: النظرة الروحية إلى الحياة والكون بصورةٍ عامّة، ولا تعني الروحية هذه إنكار المعاني المادّية للكون أو حصر نطاق الوجود في الروح والروحيات كما يشاء الكثير من الكتّاب الاوروبّيين أن يفسّروا النظرة الروحية بذلك. فالإسلام يعترف بالحقائق الروحية والمادية، وإنّما يربط تلك الحقائق جميعاً بسببٍ مشتركٍ أعمق وهو الله تعالى. فالنظرة الروحية في جوهرها إذن عبارة عن إدراك صلة الحياة والكون بالله وانبثاقها عن قدرته وتقديره، وبهذا المعنى يمكن أن نعتبر الكون بصورة عامة روحياً، لأن تلك الصلة بالمبدع الخلّاق ـ صلة الخلق والإبداع ـ تشمل المادة كما تشمل الروح وتنفذ إلى سياستها جميع محتويات الكون وحقائقه.

وليست هذه النظرة الروحية التي تتمثّل فيها الحقيقة الكبرى للكون نظريةً مجرّدة، وإنّما تتّصل بالوجود العملي للإنسان كلّ الإتّصال، وتحدّد له موقفه من عالمه الذي يعيشه والحياة التي يحياها ويستمد الإنسان منها، أو على ضوئها اتّجاهه العام الذي ينعكس في نشاطاته وأفعاله.

ثانياً: الطريقة العقلية في التفكير، إذ توجد طريقتان للتفكير:

إحداهما: الطريقة العقلية التي تعتبر العقل حاكماً نهائياً ومقياساً أساسياً تقاس على ضوئه الأفكار والمعلومات لامتحان مدى صحّتها وموضوعيتها.

والأُخرى: هي الطريقة التجريبية التي تُقصي العقل عن هذا المجال وتسلب منه وظيفته الأساسية هذه في الحياة الفكرية، وتضع موضعه التجربة مدَّعيةً أنّها هي الأساس الوحيد لكلّ ما يمكن أن يتوصّل إليه الإنسان من حقائق واستنتاجات.

والواقع أنّ كلاًّ من العقليّين والتجريبيّين وقع في خطأ كانت له أسوأ النتائج. فالعقليون الذين نادوا بالعقل مقياساً لم يطبّقوا عملياً هذا المقياس وحسب، وإنّما أفرطوا فحصروا بحوثهم في النطاق العقلي وكلّفوا العقل المجرّد أن يزوّدهم بالحقائق والمعلومات حتى في الميادين والمجالات التي ليست من حقّه، وبذلك ضاعت عليهم فرصة الاستفادة من المعين التجريبي وما يتدفّق به من حقائق ونتائج.

ومن أوضح الأمثلة لذلك: ما شغل بال العقليّين قروناً متطاولةً من الزمان حين حاولوا أن يتعرّفوا على ما إذا كانت المادة متكوّنةً من أجزاءٍ وذرّاتٍ يتخلّلها الفراغ أو متّصلةً إتّصالاً حقيقياً لا فراغ فيه.

لقد خيِّل للعقليّين أنّهم يستطيعون أن يصلوا إلى الكلمة النهائية في البحث عن طريق العقل وحده، ومنها نشأت النظريتان: «الاتّصالية، والانفصالية»، وقام الصراع عنيفاً بين هؤلاء وأُولئك من الاتّصاليّين والانفصاليّين بعيداً عن التجربة ووسائلها، فلم يصلوا إلى نتيجةٍ حاسمة، لا لشيءٍ إلّا لأنّ العقل بطبيعته حياديٌّ في مثل هذا الموقف وما يشابهه من المواقف التحليلية للكون، فهو لا يستطيع أن يدرك بصورةٍ مستقلّة عن التجربة ما إذا كان الجسم مؤلّفاً من ذرّاتٍ أم لا. ولو أنّ العقليّين إنصرفوا إلى التجربة واستنطقوها ثمّ رجعوا إلى العقل كمفسّرٍ نهائيٍّ لظواهر التجربة ونتائجها لوصلوا إلى خيرٍ كبيرٍ هو أفضل ألف مرّةٍ من هذا الجدل

العقيم. وهكذا أخطأ العقليّون حين لم يعرفوا ـ عملياً على الأقلّ ـ ما هي وظائف العقل بصفته مقياساً أساسياً للفكر.

وكما أخطأ هؤلاء أخطأ التجريبيون أيضاً الذين اتّجهوا اتجاهاً معاكساً تماماً كردّ فعلٍ للإتجاه العقلي السابق، فآمنوا بالتجربة وقدرتها على استكشاف الحقائق والأسرار، وظنّوا في غمرةٍ من نشوة الظفر بما توصّلوا إليه من معلوماتٍ تجريبيةٍ أنّهم استغنوا عن خدمات العقل لأنّه ممّا لم تتكشّف عنه التجربة بعد. وكان نتائج ذلك أن تحرّر كثير من أنصار التجربة المعملية، وخسر العقليون الثروة التجريبية الضخمة، كذلك خسر التجريبيون الثروة العقلية الروحية الجبّارة.

وأمّا الإسلام فقد وقف من الفريقين الموقف الصحيح، ورسم الطريق اللاحب للفكر الإنساني الذي يضمن للإنسان أفضل النتائج في كلّ الميادين، ويحول بينه وبين الألوان العقيمة من الجدل الذي مُنِيَ به العقليون، كما يحول بينه وبين المادّية المُسِفَّة التي انتهى التجريبيون إليها. وتلخّص هذا الطريق في أنّ العقل يجب أن يؤخذ كمقياسٍ للأفكار، وحاكم فصلٍ نُلقي بين يديه المعلومات التي حصل عليها الإنسان عن طريق الملاحظة الحسّية أو التجربة العملية، لينظّمها ويستنتج منها ما تنتجه من حقائق مادّية أو حقائق خارجةٍ عن حدود المادة: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا... ﴾[1]. فليس السير في الأرض وما يشير إليه من ألوان التأمّل التجريبي في حقائقها مغنياً عن العقل، وليس العقل مغنياً عن السير في الأرض ودراسة حقائقها بالطرق الحسّية والتجريبية.

فالأخذ بالتجربة واستثمارها واستنطاقها صحيح كلّ الصحّة ولكن شريطة أن لا يلغى العقل ولا يحبس الإنسان نفسه في حدود حِسِّهِ التجريبي، بل يحكّم عقله فيما يحسّ ويجرّب ليستنتج ما وراء التجربة استنتاجاً عقلياً متّسقاً.

---

(١) الحجّ: ٤٦.

ثالثاً: المقياس العمليّ العامّ الذي بَشَّر به الإسلام على أساس نظرته العامّة للحياة والكون، فما دام الإنسان مرتبطاً بخالقٍ وهبه الحياة وكلّ محتوياتها وإطاراتها المادية والمعنوية يجب أن يكون مقياسه في الحياة هو رضا الله تعالى بأن يكيّف حياته طبقاً لرضاه جل شأنه: ﴿ وَٱتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللهِ واللهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ ﴾[1]. وهذا المقياس العمليّ يشمل جميع الميادين العملية للإنسان من فرديةٍ أو اجتماعية، ويشمل مختلف الحقول الإجتماعية من سياسيةٍ واقتصاديةٍ وأخلاقية.

فالإسلام يحتّم على الإنسان أن يسير في كلّ هذه المجالات طبقاً لرضا الله سبحانه وتوجيهه. ويمتاز هذا المقياس عن أيّ مقياسٍ آخر يقدّمه فلاسفة الأخلاق عادةً بمميّزاتٍ أساسية، فهو مقياس من النظرة الروحية العامة إلى الحياة والكون وليس مقياساً مرتجلاً، كما أنّه يزيل كلّ تناقضٍ من الصعيد العملي، على عكس كثيرٍ من المقاييس التي يقدّمها فلاسفة الأخلاق كاللذّة أو المنفعة ونحوهما من مفاهيم غائمةٍ أو غير محدّدة، فإنّ الناس في المجتمع الواحد يتناقضون في لذّاتهم ومنافعهم. كما تتناقض المجتمعات البشرية المختلفة في هذه المقاييس أيضاً، فما كان فيه منفعة فردٍ أو مجتمع أو كان ملذّاً لهما قد يكون مضرّاً بفردٍ أو بمجتمعٍ آخر. وإيمان الإنسانية بهذه المقاييس الخلقية الناقصة هو الذي جرّ عليها كثيراً من ألوان البلاء وألقى بها في دوامةٍ من الصراع والنزاع. وأمّا حين تأخذ الإنسانية بالمقياس العمليّ الذي ينادي به الإسلام فسوف يزول كلّ لونٍ من ألوان الصراع والتناقض، لأنّ رضا الله تعالى لا يتناقض ولا يختلف.

وبهذا المقياس وحده يمكن إنشاء المجتمع المطمئن المتعاون الذي إن ساده شيء من روح التنافس فإنّما يوجد هذا التنافس على مقدار ما يحصل عليه من رضا الله، وليس على مقدار ما يكسبه من المصالح الخاصّة والمنافع المادية.

---

(١) آل عمران: ١٧٤.



رسالتنا

يجب أن تكون قاعدة

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

رسالتنا يجب أن تكون قاعدة

إنّ للحضارة الغربية بأفكارها ومفاهيمها وكيانها الثقافي عامّةً قاعدةً فكريةً تستند إليها وهي «الديمقراطية»، أو بالأحرى الحرّيات الرئيسية في المجالات الفكرية والدينية والسياسية والاقتصادية، فإنّ هذه الحرّيات بمفهومها الحضاريّ الغربيّ هي حجر الزاوية في ثقافة الغرب، والإطار الفكريّ الذي تدور في نطاقه الأفكار والمفاهيم الغربية عن الإنسان والحياة والكون والمجتمع، وحتّى أنّه لعب دوراً رئيسياً في تحديد الاتّجاه العامّ لمفكّري الغرب فيما يسمّونه بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، فلم تستطع البحوث الإنسانية لهؤلاء المفكّرين أن تتجرّد عن تأثير الرسالة التي يعتنقها الباحثون كقاعدةٍ عامّة.

وليس تأثّر قوانين الاقتصاد السياسي بالحرّية الاقتصادية وتأثّر الاتّجاهات السيكولوجية لبعض مدارس علم النفس التحليلي التي يتزعّمها «فرويد» وغيره من اللاشعوريّين بالحرّية الشخصية إلّا من الأمثلة الواضحة لما نؤكّد عليه من الصلة الوثيقة بين أفكار الحضارة الغربية وبين القاعدة الفكرية التي تستند إليها ورسالتها الإجتماعية التي تدعو وتبشّر بها.

وكذلك الأمر تماماً فيما يتّصل بالحضارة الماركسية التي تنافس الحضارة الرأسمالية في كلّ الميادين، فإنّ رسالتها الفكرية التي تدعو إلى نظرةٍ ماديةٍ معيّنةٍ

تجاه الكون والحياة والمجتمع والتاريخ هي القطب المركزيّ الذي ينعكس إلى حدٍّ قصير أو طويل في كلّ المفاهيم والأفكار الحضارية التي تتبنّاها الماركسية ويؤمن بها مفكّروها.

ونحن بطبيعة الحال لا نعني من احتلال الرسالة مركز القاعدة من التفكير في الحضارة الأُوروبّية أنّ الرسالة استطاعت أن تموّن المفكّر مباشرةً بكلّ ما يحتاجه من مفاهيم ومعارف في كلّ الحقول والميادين إلى الدرجة التي تصبح كلّ معرفةٍ منبثقةً عن الرسالة ومتفرّعةً عن القاعدة الرئيسية المفترضة، بل الواقع أنَّ وضع الرسالة في الموضع الرئيسي من التفكير الحضاري إنّما يعني محاولة التوفيق بين جوهر الرسالة وروحها وبين الأفكار الحضارية المتبنّاة، إذ من المنطقيّ والطبيعيّ أنّه ما دامت الرسالة صحيحةً فعليها أن ترفض كلّ فكرةٍ تتّصل بالميادين الإنسانية إذا كانت تناقض تلك الرسالة. فالأفكار التي تتكوّن منها كلّ حضارةٍ ذات رسالةٍ تخضع لمقاييس تلك الرسالة وتتجنّب مناقضتها، سواء أكانت مستنبطةً منها أم لا.

هذا هو الواقع الذي يتبيّن بكلّ وضوحٍ لدى دراسة كلٍّ من الكيانين الحضاريّين المتصارعين اليوم على مسرح التفكير الأُوروبّي.

وأمّا موقفنا من هذا الواقع فهو:

أولاً: أن نكون على حظٍّ عظيمٍ من الدقّة والوعي حينما نبحث عن الأفكار الأُوروبّية، لأجل أن نستطيع تعريتها عن إطارها الرسالي، والتعرّف على مدى صلتها بهذا الإطار وتأثّرها به.

وهذا هو الموقف الوسط الذي يجب أن يقفه المسلم الواعي من كلّ تفكيرٍ أُوروبّيٍّ يتّصل من قريبٍ أو بعيدٍ بالحقول التي تعالجها الرسالة وتمتّد إليها القاعدة الفكرية، فليس من الصحيح إغفال هذه الناحية الخطيرة (ناحية الصلة بين الفكرة ودراسة الفكرة) بغضّ النظر عمّا قد يكون لها من إطارٍ خاصٍّ، أو قد يكون فيها

من استيحاءاتٍ مستَمَدّةٍ من القاعدة الفكرية، كما يفعل كثير من الباحثين المسلمين اليوم مع أفكار كثيرة من علماء الاجتماع والنفس والتاريخ الأوربيين، فإنّ أول نقطةٍ يجب التأكّد منها قبل كلّ شيءٍ هي البحث عن مدى صلة الفكرة المبحوث عنها بالقاعدة التي ثبت لدينا خطؤها، وعلى ضوء هذه الصلة يجب أن تتركّز نظرتنا إلى الفكرة والحكم لها أو عليها بما نستخلصه من البحث والدراسة.

كما أنّه ليس من الصحيح أيضاً ما يتّجه إليه بعض الدعاة المسلمين من الحكم على كلّ تفكيرٍ أُوروبّيٍّ يتّصل بالحياة الإنسانية بأنّه خطأ لأنّه مستنبط من القاعدة، وما دامت القاعدة خطأً فما يستنبط منها خطأ أيضاً، فإنّ استنباط الفكرة من القاعدة في المجالات النظرية لا يعني أنّها مستنتجة منها استنتاجاً ومتوقّفة في مصيرها على القاعدة نفسها، وإنّما يعني ـ كما ألمعنا إليه ـ أنّ الفكرة صيغت بالشكل الذي لا يتناقض مع تلك القاعدة، سواء أكانت مستَمَدّةً منها بصورةٍ مباشرةٍ أم لا، والقاعدة وإن كانت خطأً ولكن ليس من الضروري في كلّ فكرةٍ لا تتناقض مع الخطأ أن تكون خطأً.

وثانياً: من واجب المسلمين الواعين أن يجعلوا من الإسلام قاعدةً فكريةً وإطاراً عامّاً لكلّ ما يتبنّون من أفكارٍ حضاريةٍ ومفاهيم عن الكون والحياة والإنسان والمجتمع، ولا شكّ أنّ العقيدة الدينية نفسها تعني هذا الشيء وتفرضه موجوداً لدى المتديّن، غير أنّ العقيدة الدينية لمّا كانت تعيش اليوم في نفوس كثيرٍ من الناس مجرّدةً عن وعيٍ حقيقيٍّ يسندها نجد أنّ جمهرةً من المسلمين لا يَعُون المكان الطبيعيّ الذي يجب أن تحتلّه رسالتنا الفكرية الأُصلية من التفكير العامّ.

وليس هذا الفرق الذي نجده بين رسالتنا الإسلامية والرسالات الأُوروبّية في مواضعها من التفكير العامّ ناشئاً عن طبيعة تلك الرسالة، وإنّما هو نتيجة الإختلاف فيما يرافق كلّ رسالةٍ في ذهنية أصحابها من درجة الوعي والشعور.

ولا نشّك أنّ هذا الإحساس الأليم بالحاجة إلى الرسالة البنّاءة في كلّ الميادين الفكرية والعملية، هذا الإحساس الذي يسيطر على الأُمّة، وأنّ هذه اليقظة الخيِّرة التي بدأت تباشيرها تبدو هنا وهناك، وأنّ هذا الموج المعنويّ المتزايد الذي بدأ يفجّر تيّاراً من الشعور الإسلامي لا نشكّ في أنّ هذا كلّه يؤكّد أنّ رسالتنا المقدّسة إنّما بدأت تسير في طريقها إلى مركزها الطبيعي، إلى مركز القاعدة الفكرية من الذهنية الإسلامية، وذلك حينما يستأنف المسلمون إيمانهم بالرسالة إيمان وعي لا إيمان تقليد، وإخلاصهم لها إخلاصاً أصيلاً لا إخلاصاً سطحياً يعتمد على الوراثة والبيئة فحسب:

﴿ سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[1].

---

(١) فصّلت: ٥٣.

فهرس الموضوعات

